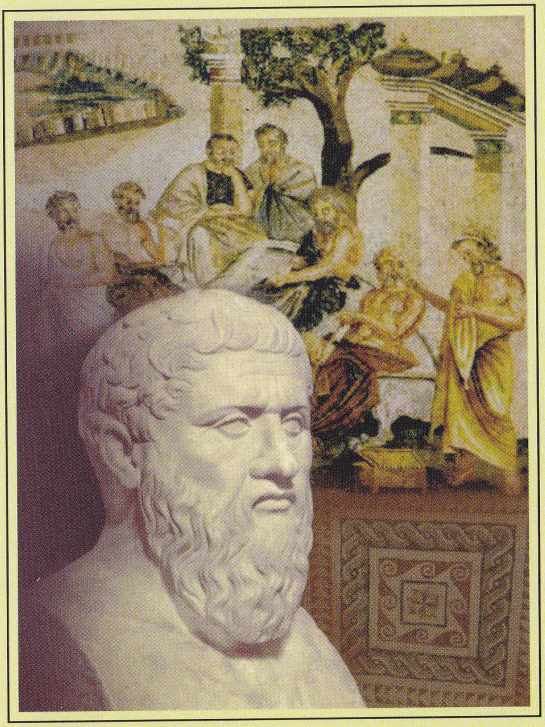
POLIROM

Volum coordonat de
Vasile Muscă
Alexander Baumgarten



Filosofia politică a lui Platon

SEMINAR
TEORIE POLITICĂ

SEMINAR. TEORIE POLITICĂ

Colecţia *Seminar. Teorie politică* este coordonată de Emanuel-Mihail Socaciu

© 2006 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

Filosofia politică a lui Platon / vol. coord. de Vasile Muscă şi Alexander Baumgarten; trad. în lb. română a textelor selectate din opera politică platoniciană: Anca Crivăţ, Elena Popescu, Andrei Cornea, Cătălin Partenie. – Iaşi: Polirom, 2006

ISBN: 973-46-0126-1

I. Muscă, Vasile (coord.)
II. Baumgarten, Alexander (coord.)
III. Crivăţ-Vasile, Anca (trad.)
IV. Popescu, Elena (trad.)
V. Cornea, Andrei (trad.)
VI. Partenie, Cătălin (trad.)

14(38) Platon
929 Platon

Printed in ROMANIA

Volum coordonat de

Vasile Muscă
Alexander Baumgarten

Filosofia politică a lui Platon

Studii de Andrei Cornea, Vasile Muscă, Adela Cîmpean, Andrei Bereschi, Alexander Baumgarten, Mihai Maga, Mihai Maci, Anton Adămuţ, Sorin Borza

Traducerea în limba română
a textelor selectate din opera politică platoniciană
de Anca Crivăţ, Elena Popescu,
Andrei Cornea, Cătălin Partenie

POLIROM
2006

Cuprins

Argument 11

I. ANTOLOGIE DE TEXTE

Fragmente de referinţă ale filosofiei politice platoniciene 15

1. Critica tiraniei Celor Treizeci şi a democraţiei ateniene (*Scrisoarea a VII-a*, 324c-325c) 15
2. Numai unirea necesară dintre filosofie şi politică ar putea îndrepta statul (*Scrisoarea a VII-a*, 325c 6-326b 4) 16
3. Străvechea Atenă ca model şi încarnare a statului ideal (*Timaios*, 23d-24d) 17
4. Asimilarea omului politic cu un păstor de animale (*Omul politic*, 267d-267e) 18
5. Formele de guvernare (*Omul politic*, 291d-292a) 18
6. Formele legale şi cele ilegale (*Omul politic*, 300e-301c, 302c-303b) 19
7. Instaurarea violentă a cetăţii bune (*Omul politic*, 293c-293e) 21
8. Cetatea şi sufletul (*Republica*, 368d-372d) 22
9. Cetatea războinică – casta războinicilor (paznicilor) (*Republica*, 374a-374e) 27
10. Mobilitatea socială (*Republica*, 423c-423d) 28
11. Educaţia paznicilor (I) (*Republica*, 377b-378a) 28
12. Educaţia paznicilor (II): cenzurarea imitaţiei dramatice (*Republica*, 395b-396a) 30

13. Educaţia paznicilor (III): cenzurarea imitaţiei în artele vizuale (*Republica*, 401b-401c) 31
14. Educaţia paznicilor (IV): refuzul inovaţiei artistice (*Republica*, 424b-424c) 31
15. Educaţia paznicilor (V): exilul final al poeziei din cetatea bună (*Republica*, 606e-607c) 32
16. Minciuna de stat (I) (*Republica*, 389b-389c) 32
17. Minciuna de stat (II) (*Republica*, 414b-415d) 33
18. Comunismul paznicilor – dispariţia proprietăţii private (*Republica*, 416d-417b) 34
19. Educaţia comună şi ocupaţiile comune ale femeilor şi bărbaţilor (*Republica*, 455d-457b) 35
20. Relaţiile sexuale între paznici; familia, copiii 37
a) Respingerea homosexualităţii (*Republica*, 403b-403c) 37
b) Eugenia, căsătoriile impuse de stat (*Republica*, 459d-460b) 38
c) Copiii crescuţi de stat (*Republica*, 460b-461b) 39
d) Abolirea familiei private (*Republica*, 461d-461e) 40
21. Filosofii trebuie să aibă puterea în cetatea bună 40
a) Unirea filosofiei cu puterea politică (*Republica*, 473d-473e) 40
b) Posibilitatea acestei uniri (*Republica*, 499b-499d) 40
c) Cum conduc filosofii – modelul divin (*Republica*, 501a-501c) 41
22. Cele patru constituţii mai rele şi ierarhia lor (*Republica*, 544c-544d) 42
23. Prezentarea critică a democraţiei (*Republica*, 557c-558b) 42
24. Transformarea democraţiei în tiranie (*Republica*, 564c-566a) 43
25. Scopul legislaţiei, obiectivele şi strategia legislatorului (*Legile*, 631b-631d) 45
26. Educaţia în *Legile* 47
a) Definiţie (*Legile*, 643d-644a) 47
b) Egalitatea sexelor din punctul de vedere al educaţiei războinice (804d-805b) 48

c) Conţinuturile didactice (I) (809b-809d) 48
d) Conţinuturile didactice (II) (809e-810c) 49
e) Educaţia literară (810e-811b) 49
27. Formele de guvernare şi ierarhia lor (*Legile*, 709d-711a) 49
28. Guvernarea perfectă: mitul epocii lui Cronos (*Legile*, 713b-714b) 51
29. Întemeierea sacrală a statului (*Legile*,738b-738d) 52
30. Statul totalitar ca stat ideal în *Legile* 52
a) Stabilirea numărului de locuitori şi împărţirea pământului în loturi (737c-738b) 52
b) Comunitatea bunurilor (739a-740c) 53
c) Legile proprietăţii (740a-740c) 53
d) Interdicţia posesiei banilor (742a-742c) 54
e) Pragul sărăciei şi limita bogăţiei (744d-745a) 55
f) Limitarea călătoriilor în străinătate (950d-952d) 55
31. Principalele magistraturi ale statului în *Legile* 56
a) Consiliul celor treizeci şi şapte de gardieni ai legilor (754d-755b) 56
b) Consiliul nocturn (961a-961c) 57
(962b-963a) 57
(964b-965a) 58
(967d-968e) 59
32. Magistratul responsabil de educaţie (*Legile*, 765d-766a) . . 60
33. Prevederi referitoare la căsătorie în *Legile* 60
a) Recomandări (773a-773e) 60
b) Legi (783d-784d) 61

II. STUDII

Andrei Cornea

Mitul lui Glaucos 65

Vasile Muscă

Filosofie şi libertate. Mitul peşterii şi condiţia politicului la Platon 89

Adela Cîmpean
Despre tiranie şi alte neînţelegeri 105

Andrei Bereschi
Două morfologii politice şi o istorie 132
I. Morfologia politică din *Republica* lui Platon 132
II. Morfologia politică a lui Aristotel 144
III. După tiranie... încotro? 155

Alexander Baumgarten
Ahile şi Ulise. Stăpânirea adevărului şi modelul politic al *Republicii* 159

Mihai Maga
Un exerciţiu logic şi politic în *Omul politic* al lui Platon 186
Bibliografie 198

Mihai Maci
Încă o dată Platon. Jan Patočka şi grija faţă de suflet 199

Anton Adămuţ
Platon şi politica erotică. De la cel sedus la cel redus 223
1. Politica erotică – arta gândită a iubirii 223
2. Studiu de caz – *Banchetul* („Discursurile-martor" sau aproximările succesive) 229
3. Secretul Diotimei – Platon contra Socrate (sau despre cum are dreptate cel redus) 237
4. Politica seducţiei. Erosul socratic şi erosul platonician (sau despre cum nu are dreptate cel sedus) 244
5. Calvarul seducţiei (sau despre neamul prost) 258
6. Ispită şi păcat (sau despre cum că seducţia nu bate reducţia) 261
7. Sfârşitul politicii erotice – de la cel sedus la cel redus (sau despre cel mai bun amant) 267

Sorin Borza
Platon, politica şi spiritul „totalitarismului estetic" 270
A. *Polis*-ul şi raţiunea civică 277
B. Principii antice pentru noi ideologii 284
C. Exerciţiul ideologic între cuvânt (*logos*) şi imagine (*eikôn*) 301

III. ANEXE

Bibliografie 317
I. Lucrări colective 317
II. Lucrări de autor 318

Index al pasajelor citate din opera lui Platon 323

Prezentarea autorilor studiilor şi a colaboratorilor 327

Summaries 329

Argument

Volumul de faţă constituie o antologie de texte relevante din gândirea politică a lui Platon, împreună cu o serie de studii dedicate acesteia. Miza lui reprezintă introducerea critică în gândirea politică platoniciană. De asemenea, volumul intenţionează punerea în dialog a acestor teme originare ale culturii europene cu omul contemporan, moştenitor al deciziilor pe care tradiţiile politice vechi le-au luat în privinţa lui şi pe care el le poartă tacit în propria lui experienţă istorică. Bagaj mut al zgomotoasei experienţe politice a ultimelor generaţii, gândirea politică platoniciană ne devine partener de dialog dacă disponibilitatea reflecţiei istorice şi filosofice se alătură puterii de întâlnire a originalului proprie filologiei.

Consecvenţi acestui principiu al descoperirii partenerului de dialog, am reunit în acest volum studii apropiate spiritului asumării istorice implicite a experienţei platoniciene (cum sunt textele semnate de Andrei Cornea sau de Mihai Maci), dar şi studii apropiate literei şi sistematicii textului platonician (cum sunt interpretările lui Anton Adămuţ, ale Adelei Cîmpean, ale lui Mihai Maga sau ale lui Andrei Bereschi)[1]. Volumul are, astfel, un dublu scop: el este văzut ca un ghid în interiorul studiului textelor de filosofie politică platoniciană şi, simultan, ca o deschidere istorică şi o invitaţie la o transpunere în limbajele alternative ale diverselor experienţe istorice ale problemelor lui Platon. El reia, simetric, intenţia care a stat la baza volumului *Filosofia politică a lui Aristotel* (Editura Polirom, Iaşi, 2002), cu aceiaşi coordonatori.

---

1. Cu asemenea linii de interpretare asumate, volumul prezent abordează o lectură metafizică, istorică şi hermeneutică a textelor platoniciene, complementară lecturii analitice (reprezentată la noi de Valentin Mureşan, prin *Comentariul* său la *Republica* lui Platon - Editura Metropol, Bucureşti, 2000) şi lecturii filologiei critice. Această complementaritate demonstrează polifonia receptării contemporane a textului lui Platon şi nu confirmă raportul de exclusivitate al acestor contribuţii. Dimpotrivă, ea confirmă manierele diferite în care filosofia politică platoniciană este gândită şi comentată în diverse centre universitare româneşti cărora le aparţin cei care au contribuit la apariţia acestui volum.

În alcătuirea antologiei cu care debutează volumul, am folosit traduceri originale ale unor fragmente din *Legile* şi din *Scrisoarea a VII-a*, semnate de Anca Crivăţ şi respectiv de Elena Popescu. Pentru fragmentele din *Republica*, îi mulţumim lui Andrei Cornea pentru amabilitatea de a ne fi delimitat aceste fragmente şi de a ne fi permis reluarea lor în traducerea domniei sale din *Republica* (în Platon, *Opere*, V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986). Pentru scurtul fragment din *Timaios* suntem recunoscători traducerii lui Cătălin Partenie şi Petru Creţia (din Platon, *Opere*, IV, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004), iar pentru reluarea celor câteva fragmente ale *Omului politic* am urmat traducerea Elenei Popescu (din acelaşi volum), căreia îi mulţumim pentru amabilitatea cu care ne-a îngăduit reluarea acestor texte.

Volumul acesta nu ar fi fost posibil, pe de o parte, fără eforturile membrilor Centrului de Studii Antice şi Medievale al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj care, prin seminariile organizate în jurul textelor platoniciene, au făcut posibile o bună parte din textele acestui volum. Îi mulţumim Adelei Cîmpean pentru realizarea indexului de pasaje citate din *corpus*-ul platonician şi pentru unele dintre rezumatele articolelor, iar lui Andrei Bereschi pentru alcătuirea şi sistematizarea bibliografiei. Pe de altă parte, suntem recunoscători Editurii Polirom pentru amabilitatea şi deschiderea intelectuală cu care a primit continuarea colecţiei „Seminar. Teorie Politică" cu acest volum dedicat surselor platoniciene ale filosofiei politice.

Coordonatorii

I. ANTOLOGIE DE TEXTE

Fragmente de referinţă ale filosofiei politice platoniciene

1. Critica tiraniei Celor Treizeci şi a democraţiei ateniene (*Scrisoarea a VII-a,* 324c-325c)

Deoarece Constituţia Cetăţii, pe atunci în vigoare, a fost respinsă de multă lume, din diferite motive, s-a petrecut o schimbare. În urma acestui eveniment, a apărut o Adunare de cincizeci şi unu de bărbaţi, cu rangul de arhonţi ai puterii, din rândul cărora unsprezece aveau sarcina să lucreze pe teritoriul Oraşului, zece în cel al Pireului; ambele categorii aveau obligaţia să guverneze instituţiile publice şi să se ocupe de schimburile de piaţă; ceilalţi membri ai Adunării, treizeci la număr, se bucurau de puteri depline în activitatea lor de guvernare [autocrată]. Unii dintre ei s-a întâmplat să-mi fie rude şi prieteni foarte apropiaţi. Iată de ce m-au invitat, de îndată, să particip la guvernare, oferindu-mi, după cum credeau, sarcini potrivite. Eu, dacă se ţine seama de vârsta mea, am luat propunerea ca pe ceva foarte firesc. În mintea mea, socoteam că aceştia aveau să guverneze Cetatea în aşa fel încât să aducă schimbări fundamentale în bine, în respectul dreptăţii, în locul unui mod de viaţă viciat. Prin urmare, le urmăream cu cea mai mare atenţie activitatea, ce anume aveau de gând să realizeze. Mi-am dat seama însă curând cum aceşti oameni izbuteau să facă în aşa fel încât orânduirea politică anterioară să ne pară ca o „epocă de aur". Printre altele, pe iubitul meu prieten Socrate, mai în vârstă decât mine, pe care eu nu mă sfiesc să-l numesc „cel mai drept" dintre oamenii acelor vremuri, l-au silit, cu samavolnicie, împreună cu alţii, să condamne la moarte un concetăţean, în intenţia de a-l face părtaş la guvernarea lor, de voie sau de nevoie. Socrate însă nu s-a supus, gata mai degrabă să înfrunte orice primejdie decât să devină complice la faptele lor nelegiuite. Obligat să asiste la toate acestea şi la altele de acelaşi fel, fapte deloc lipsite

de importanţă, m-am supărat grozav şi m-am retras de la orice activitate criminală pe atunci la modă. N-a durat mult, şi cei Treizeci s-au prăbuşit, odată cu odiosul lor regim. Şi, din nou, într-adevăr într-o măsură mai redusă, iată că dorinţa de a lucra în domeniul public şi în cel politic a pus iarăşi stăpânire pe mine. Din păcate, din pricina tulburărilor interne, multe ticăloşii s-au întâmplat şi pe timpul guvernării celor care au preluat puterea. Şi nu trebuie să ne mirăm dacă la fiecare schimbare de regim răzbunarea adversarilor devine tot mai cruntă. Pentru cei reîntorşi din exil, au fost luate unele măsuri bine venite, în scopul de a aduce împăciuirea. Între timp, ca o nouă lovitură a sorţii, câte persoane sus-puse l-au adus pe bunul nostru Socrate pe băncile acuzării, copleşindu-l cu cea mai odioasă învinuire, cea mai puţin potrivită din tot ce s-ar fi putut născoci împotriva lui : lipsa de credinţă în zei. Unii îl învinuiau că este ateu, şi sub această acuzare juriul a votat împotriva lui şi l-a condamnat la moarte pe acela care odinioară s-a abţinut să participe la nelegiuirea iniţiată împotriva unuia din prietenii lor, trimis în exil, căci şi ei pe acea vreme fuseseră nişte pribegi nefericiţi.

2. Numai unirea necesară dintre filosofie şi politică ar putea îndrepta statul (*Scrisoarea a VII-a*, 325c 6-326b 4)

Văzând eu toate acestea şi observându-i pe bărbaţii care conduceau viaţa publică, care formulau legi şi care vegheau la păstrarea tradiţiei, cu cât mai mult se prelungeau constatările mele, odată cu vârsta câştigam şi în maturitate. Cu atât mai grea, aşadar, mi se părea sarcina de a conduce un stat. Fără concursul unor oameni devotaţi cauzei, al unor prieteni de nădejde, consideram o asemenea întreprindere de nerezolvat. Dar asemenea oameni nu erau uşor de găsit. Statul nostru trecea printr-o criză a obiceiurilor şi a rânduielilor strămoşeşti. Pe de altă parte, a le repune cu uşurinţă în drepturi, nici aşa ceva n-ar fi fost bine. Legile scrise de odinioară şi cutumele erau în continuă decădere, aşa încât eu, la început plin de însufleţire să fac o carieră politică, până la sfârşit stăteam la îndoială, pus în faţa unor asemenea stări de lucru, a unor acţiuni lipsite de orice rost. Cu toate acestea, n-am încetat să reflectez în ce fel, în asemenea împrejurări şi în întreaga cârmuire a statului s-ar fi putut aduce îmbunătăţiri. Pentru a trece la fapte concrete, aşteptam prilejul potrivit, până când, în cele din urmă, am ajuns la concluzia că toate statele

existente sunt rău conduse. Statutul lor de drept, afară doar de cazul când, ca prin miracol, a fost îmbunătăţit prin grija proniei, se află într-o stare deficitară. Spre cinstea Filosofiei, este de datoria mea să afirm că numai cu ajutorul ei pot fi stabilite drepturile politice şi civice ; neamurile omeneşti nu vor fi scutite de calamităţi mai înainte ca adevăraţii filosofi, în toată puterea cuvântului, să preia puterea de stat sau ca tagma conducătorilor de stat, printr-o minune divină, să devină adepta Filosofiei.

3. Străvechea Atenă ca model şi încarnare a statului ideal (*Timaios*, 23d-24d)

Iar preotul îi răspunse : „Cu mare plăcere, Solon, am să-ţi spun, atât din respect pentru tine şi pentru cetatea ta, cât şi, nu mai puţin, pentru a aduce cuvenita cinstire zeiţei care a fost amânduror cetăţilor noastre părinte şi dascăl. Cetatea voastră e mai veche cu o mie de ani decât a noastră, deoarece a primit sămânţa voastră de la Gaia şi Hephaistos. Din scrierile noastre sfinte rezultă că cetatea de aici şi-a căpătat orânduirea deplină acum 8000 de ani. Am să-ţi arăt deci, pe scurt, legile concetăţenilor tăi de acum 9000 de ani ; şi, dintre faptele lor, am să ţi-o dezvălui pe cea mai frumoasă. Apoi, curând, vom recurge chiar la texte şi vom relua totul în amănunt, pe îndelete. Pentru început, compară legile voastre cu cele de aici. Multe dintre legile voastre de odinioară le vei regăsi în rânduielile noastre de acum : în primul rând tagma preoţilor, separată de toate celelalte, apoi tagma meşteşugarilor, în care fiecare îşi exercită propriul meşteşug fără a se amesteca cu nimeni altul, tagma păstorilor, a vânătorilor şi agricultorilor. Cât despre tagma luptătorilor ţi-ai dat seama, desigur, că ea este aici separată de toate celelalte, lor fiindu-le prescris de către lege să nu se preocupe de nimic altceva decât de război. Mai mult încă, în ce priveşte felul armelor, lănci şi scuturi, noi am fost primii din toată Asia care ne-am înarmat astfel, întocmai cum, pe meleagurile voastre, pe voi v-a învăţat cei dintâi zeiţa. Cât despre cele ale spiritului şi despre buna orânduire, vezi bine câtă grijă le-a acordat aici legea chiar de la început, căci ni le-a dezvăluit pe toate – de la meşteşugul profeţiei până la medicina ce se îngrijeşte de sănătate, şi de la ştiinţele acestea divine până la cele omeneşti – şi ne-a înzestrat cu toate învăţăturile câte vin la rând după ele. Ei bine, cu toată această rânduială şi rostire zeiţa pe voi v-a înzestrat cei

dintâi, după ce a ales locul în care v-aţi născut, dându-şi seama că, potrivit amestecului armonios al anotimpurilor, el va putea purta oamenii cei mai luminaţi. Şi pentru că zeiţa era deopotrivă iubitoare de război şi de înţelepciune, a populat întâia oară tocmai un asemenea loc, menit să-i poarte pe oamenii cei mai asemănători cu ea. Astfel voi, întrecându-i în toate privinţele pe toţi ceilalţi, precum vi se cuvenea ca vlăstare şi învăţăcei ai zeilor, acolo v-aţi aşezat, folosindu-vă de legi asemănătoare cu ale noastre, şi guvernându-vă chiar mai bine decât noi".

4. Asimilarea omului politic cu un păstor de animale (*Omul politic*, 267d-267e)

(Străinul şi Socrate cel tânăr)

– Aşadar printre multe arte care ne apar ca arte ale păstoritului se află una, şi anume cea politică, precum şi preocuparea sa pentru o anume turmă?

– Da.

– Şi argumentarea noastră a stabilit că ea reprezintă nu creşterea cailor şi nici a altor animale, ci chiar ştiinţa vieţuirii în comun a oamenilor.

– Aşa.

5. Formele de guvernare (*Omul politic*, 291d-292a)

(Străinul şi Socrate cel tânăr)

– Oare, după părerea noastră, nu este monarhia una dintre formele de conducere politică?

– Da.

– Şi după monarhie s-ar putea vorbi, cred, despre conducerea de către puţini.

– Cum să nu!

– Cea de-a treia formă de guvernare nu-i, oare, conducerea celor mulţi, numită democraţie?

– Chiar aşa!

– Trei fiind aceste forme, nu devin ele cumva cinci, două dând naştere din ele însele la alte două nume pe lângă acestea?

– Care, de fapt?

– Cercetându-le acum după criteriile constrângerii şi consimţirii, sărăciei şi bogăţiei, legalităţii şi ilegalităţii aflate în ele, două dintre

acestea se divid fiecare în două; astfel, monarhia se poate spune că are două specii: cu numele de tiranie – una, de regalitate – cealaltă.

– Cum altfel!

– Şi oricare cetate stăpânită de puterea celor puţini este condusă fie prin aristocraţie, fie prin oligarhie.

– Şi chiar aşa este!

– Cât despre democraţie, fie mulţimea conduce cu forţa, fie cu consimţământul celor bogaţi, şi fie respectă cu stricteţe legile, fie că nu, în mod obişnuit nimeni nu-i schimbă deloc numele.

6. Formele legale şi cele ilegale

(*Omul politic*, 300e-301c, 302c-303b)

(Străinul şi Socrate cel tânăr)

– Prin urmare, dacă există o artă regală, mulţimea celor bogaţi şi întreg poporul n-ar putea niciodată să deţină această ştiinţă politică.

– Cum să poată!

– Astfel de guvernări deci, după cum se pare, trebuie ca, dacă vor să imite cât se poate mai bine acea guvernare adevărată, adică *a celui ce conduce de unul singur bazat pe ştiinţă*, atâta vreme cât au legi statornicite, să nu întreprindă nimic dincolo de reglementările scrise şi de obiceiurile străbune.

– Foarte bine ai spus!

– Deci atunci când cei bogaţi imită constituţia adevărată numim acest fel de guvernare aristocraţie; când, însă, nu ţin cont de legi: oligarhie.

– Se pare că da!

– Şi, desigur, atunci când, la rândul lui, unul singur conduce după legi imitându-l pe cel cunoscător, îl numim, rege, nediferenţiindu-l prin nume, fie că conduce de unul singur conform legilor, fie că o face cu ştiinţă, fie după simpla opinie.

– Pare foarte posibil!

– Prin urmare, de asemenea, dacă vreunul, care este realmente cunoscător, ar conduce de unul singur, el va fi numit, desigur, cu acelaşi nume – „rege" – şi cu nici un altul; de aceea, de fapt, toate numele formelor de guvernământ spuse adineaori au fost numai cinci.

– Aşa pare, cel puţin!

– Ei, dar când cel care conduce de unul singur nu acţionează nici după legi, nici după datini şi simulează că astfel el este obligat să

facă lucrul cel mai bun, acţionând chiar împotriva legilor, aşa cum face adevăratul posesor al ştiinţei conducerii, pe când, de fapt, dorinţa proprie şi ignoranţa sunt iniţiatoarele acestei imitaţii, oare unul de acest fel nu trebuie numit întotdeauna tiran?

– Desigur!

(...)

– Numeşte-o deci pe aceea dintre cele trei forme de guvernământ existente, care este şi cel mai greu, şi cel mai uşor de suportat!

– În ce sens spui asta?

– Nu în altul decât că monarhia, conducerea de către câţiva şi conducerea de către cei mulţi erau trei astfel de forme de guvernământ amintite de noi la începutul acestui discurs, care acum se revarsă în valuri.

– Sigur că erau.

– Divizând acum pe fiecare dintre acestea în două, să facem şase, luând-o separat de acestea pe cea adevărată, ca pe o a şaptea.

– Cum?

– Am spus că: din monarhie provin regalitatea şi tirania; de asemenea, din conducerea de către nu prea mulţi: aristocraţia cea cu nume de bun augur, şi oligarhia; şi, la rândul ei, conducerea de către cei mulţi, pe care atunci am considerat-o simplă, numind-o democraţie, şi ea trebuie considerată acum dublă.

– Cum aşa? Şi pe ce criteriu am diviza-o?

– Pe un criteriu care nu diferă deloc de al celorlalte, chiar dacă numele ei nu este dublu; căci, desigur, modalitatea de a conduce conform legilor şi a conduce în afara legilor se află şi în aceasta ca şi în celelalte.

– Într-adevăr, aşa este!

– Ei bine, atunci, când o cercetăm pe cea dreaptă, această diviziune nu este necesară, după cum am demonstrat în cele de mai-nainte; dar, după ce am separat-o pe aceasta şi le-am considerat pe celelalte drept în mod necesar constituite, în fiecare dintre ele legalitatea şi ilegalitatea funcţionează ca principiu dihotomic.

– Aşa se pare după cele spuse adineaori.

– Monarhia, desigur, strânsă în bune reglementări scrise, pe care le numim legi, este cea mai bună dintre toate cele şase; fără legi însă, este cel mai greu de suportat pentru buna convieţuire.

– Mă tem că da.

– Cât despre conducerea de către cei care nu sunt mulţi, întrucât „puţini" reprezintă media între „unul" şi „mulţime", tot aşa vom considera şi pe acesta ca fiind medie între celelalte două; iar conducerea de către mulţime este lipsită de forţă în toate privinţele, neavând în puterea sa nici vreun mare bine, nici vreun mare rău, în comparaţie cu celelalte, deoarece conducerea, în cadrul acesteia, a fost împărţită în părţi prea mici la prea mulţi inşi. De aceea a devenit ea cea mai rea dintre formele de guvernământ care sunt prevăzute cu legi şi cea mai bună dintre cele lipsite de legi; şi atât timp cât toate sunt lipsite de măsură, învinge dorinţa de a trăi în democraţie, dar, atât timp cât toate sunt în ordine, în ea pare cel mai puţin că trebuie să trăim; în *prima* este de preferat să trăieşti, ea fiind cu mult cea mai valoroasă şi mai bună, cu excepţia celei de-a şaptea, căci doar aceasta trebuie deosebită de toate celelalte forme de guvernământ, aşa cum deosebeşti un zeu de oameni.

7. Instaurarea violentă a cetăţii bune (*Omul politic*, 293c-293e)

(Străinul şi Socrate cel tânăr)

– Este necesar, într-adevăr, ca şi printre formele de guvernare să existe una cu deosebire adevărată, şi numai una, în care să se găsească conducătorii într-adevăr cunoscători ai artei politice şi nu cei ce par numai; fie că ar conduce după legi, fie fără legi, fie cu, fie fără consimţământul celor conduşi, fie săraci, fie bogaţi, nimic din toate acestea nu trebuie luat în considerare defel ca neaducând nici o îndreptăţire.

– Bine.

– Şi fie că, omorându-i pe unii sau expulzându-i, purifică cetatea spre binele ei, fie că, trimiţând altundeva colonii precum roiurile de albine, o face mai mică, fie că, adunând alţi oameni de altundeva şi făcând cetăţeni din străini, o măreşte, atât timp cât, folosindu-se de ştiinţă şi de justiţie, pe cât posibil, o salvează sau o face din mai rea mai bună, trebuie să spunem că *această* formă de guvernământ – şi *în aceşti termeni definită* – este *singura dreaptă*; iar *celelalte*, pe care le-am amintit, trebuie să spunem că nu sunt nici autentice, nici cu adevărat reale, ci că ele *sunt imitaţii* ale acesteia; pe de o parte, unele, numite „legi bune", care o imită în aspecte mai bune, pe de altă parte, celelalte, care o imită în aspecte mai rele.

8. Cetatea şi sufletul (*Republica*, 368d-372d)

(Socrate, Adeimantos şi Glaucos)

– Cercetarea de care ne apucăm este pe măsura unui om cu vederea ascuţită iar nu rea, cred eu. Or, fiindcă noi <în această privinţă> nu suntem prea grozavi, cred că ar trebui să cercetăm în felul următor: să zicem că i s-ar da cuiva, care nu vede prea bine, să citească de departe nişte litere mici şi apoi altcineva ar băga de seamă că aceleaşi litere se găsesc şi în alt loc, dar mai mari şi pe un fond mai întins. Mare noroc ar fi pentru oamenii aceia să le citească mai întâi pe cele mari, iar apoi să le examineze şi pe cele mici, dacă s-ar întâmpla să fie aceleaşi litere!

– Bineînţeles – vorbi Adeimantos. Dar ce are aceasta asemănător cu cercetarea legată de dreptate, Socrate?

– Am să-ţi spun – am vorbit eu. Nu afirmăm că există dreptate şi în cazul unui singur om, dar şi în cazul unei cetăţi întregi?

– Fireşte – răspunse el.

– Dar nu este mai mare o cetate decât un singur om?

– E mai mare – zise.

– Probabil, dar, că într-un loc mai mare ar încăpea mai multă dreptate şi ar fi mai uşor de înţeles. Deci, dacă vă este pe plac, să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăţi. Şi apoi să o privim şi în indivizi. Urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfăţişarea celui mai mic.

– Mi se pare că vorbeşti bine – spuse el.

– Aşadar – am zis eu – dacă am privi cu mintea apariţia unei cetăţi, am putea vedea cum se naşte şi dreptatea şi nedreptatea ei?

– Şi încă cum!

– Dar oare, întâmplându-se aceasta, n-ar fi nădejde mai bună să vedem şi ceea ce căutăm?

– Întru totul.

– S-ar zice că e cazul să pornim! Mi se pare că nu puţină treabă ne stă înainte. Uitaţi-vă!

– Am luat noi seamă – zise Adeimantos –, dar tu să nu faci altminterea!

– O cetate se naşte – am zis eu –, după câte cred, deoarece nimeni dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe. Ori crezi că există altă pricină pentru întemeierea unei cetăţi?

– Deloc alta – zise el.

– Astfel, fiecare îl acceptă pe un al doilea, avându-l în vedere pe un al treilea şi având nevoie de al patrulea, iar strângându-se mulţi într-un singur loc spre a fi părtaşi şi a se întrajutora, ne fac să dăm sălaşului comun numele de cetate, nu?

– Întocmai.

– Fiecare dă ceva altuia, dacă aşa stau lucrurile, sau ia ceva, socotind că este mai bine pentru sine?

– Desigur.

– Haide deci – am spus eu – să întemeiem cu mintea, de la început, o cetate. Pe cât se pare, nevoia noastră o va dura.

– Cum de nu?

– Dar prima şi cea mai mare dintre nevoi este asigurarea hranei în vederea existenţei şi a vieţii.

– Absolut.

– A doua este nevoia de locuinţă, a treia cea de îmbrăcăminte şi de cele asemănătoare.

– Aşa este.

– Să vedem cum va ajunge cetatea să le asigure pe acestea. O dată, îl va avea pe agricultor, apoi pe constructor, apoi pe ţesător? Sau vom adăuga acolo şi pe cizmar şi pe încă un meseriaş dintre cei ce se îngrijesc de nevoile trupului?

– Desigur.

– Deci cetatea, redusă la esenţial, ar consta din patru sau cinci oameni.

– Aşa se pare.

– Ei bine, nu trebuie însă ca fiecare dintre ei să-şi pună munca sa în comun cu ceilalţi? Spre pildă, trebuie ca agricultorul, fiind el unul, să asigure grâne pentru patru oameni şi să cheltuiască de patru ori mai mult timp şi trudă pentru asigurarea hranei pe care o pune în comun cu ceilalţi? Sau ar trebui ca el să producă doar pentru sine a patra parte din hrană în a patra din timp, iar pe celelalte trei părţi să le cheltuiască, o dată pentru asigurarea locuinţei, altă dată pentru cea a îmbrăcămintei şi a treia oară pentru cea a încălţămintei, fără să aibă nimic în comun cu ceilalţi, ci lucrând singur tot ceea ce are nevoie?

Adeimantos răspunse:

– Probabil că în primul fel, Socrate, mai degrabă decât în cel de-al doilea.

– Şi n-ar fi deloc absurd, pe Zeus! – am zis eu. Căci chiar eu observ, în timp ce tu vorbeşti, că, întâi şi întâi, fiecare dintre noi nu este întru totul asemănător celuilalt, ci se deosebeşte prin fire; şi că fiecare se îndreaptă către altă îndeletnicire. Sau nu ţi se pare aşa?

– Ba da.

– Ei bine, când ar lucra cineva mai bine? Oare atunci când ar practica mai multe meserii sau când ar practica numai una?

– Când ar practica numai una – zise.

– Dar, socot că şi aceasta e limpede, anume că, dacă cineva ar pierde ocazia bună de a face un lucru, totul se duce de râpă.

– Limpede.

– Căci lucrul ce trebuie făcut nu-i îngăduie făcătorului răgaz, iar acesta nu trebuie să se dedice lucrului de făcut, aşa ca unei ocupaţii suplimentare şi neimportante.

– Necesar.

– De aici rezultă că produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune şi făcute mai repede atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are şi fără să se preocupe de alte activităţi.

– Întru totul.

– Este nevoie atunci, Adeimantos, de mai mulţi cetăţeni decât patru pentru asigurarea nevoilor despre care vorbeam. Căci agricultorul, pe cât se pare, nu-şi va face singur plugul, dacă vrea ca acesta să fie bun, nici hârleţul, nici celelalte unelte, câte sunt necesare agriculturii. Şi nici constructorul nu va face altfel, căci acesta are nevoie de multe scule. La fel ţesătorul şi cizmarul. Sau nu?

– Adevărat.

– Aşadar, dulgheri, fierari şi alţii asemenea – meşteşugari numeroşi vor fi laolaltă în mica cetate, pe care o vor popula din belşug.

– Fireşte.

– Şi încă n-ar fi un oraş prea mare, dacă ai adăuga şi crescători de vite, păstori şi ciobani, pentru ca şi plugarii să aibă boi la arat, precum şi constructorii împreună cu plugarii să aibă ce înjuga când au de cărat ceva, iar ţesătorii şi cizmarii să aibă lână şi piei.

– Nu ar mai fi chiar o cetate mică, cea unde s-ar găsi toţi aceştia! – vorbi el.

– Însă – am zis eu – este aproape imposibil să întemeiezi o cetate într-un loc unde să nu fie nevoie de produse importate.

– Imposibil, într-adevăr.

– Ea va avea nevoie deci şi de alţi oameni care să aducă din alte cetăţi lucrurile de care ea ar avea trebuinţă.

– Da.

– Dar dacă omul însărcinat cu drumul ar pleca cu mâinile goale, fără să poarte nimic din ce au nevoie celelalte cetăţi de la care urmează să aducă ce-i necesar cetăţii noastre – tot cu mâinile goale el se va şi întoarce. Nu?

– Aşa cred.

– Trebuie deci ca cei de acasă să producă nu numai cele necesare lor, ci şi acele bunuri şi acele cantităţi de care alţii ar avea nevoie.

– Trebuie, într-adevăr.

– Trebuie, atunci, să avem în cetate mai mulţi agricultori şi încă alţi meşteşugari.

– E nevoie de mai mulţi, într-adevăr.

– Şi trebuie să avem şi alţi oameni, cu sarcina să importe şi să exporte fiecare produs. Aceştia sunt neguţătorii, nu?

– Da.

– Deci vom avea nevoie de neguţători?

– Fireşte.

– Iar dacă negoţul s-ar face pe mare, va fi nevoie de numeroşi alţi oameni, cunoscători ai navigaţiei.

– Într-adevăr, ei vor trebui să fie numeroşi.

– Dar în interiorul cetăţii înseşi, în ce fel vor pune în comun lucrurile de care fiecare are nevoie? Căci din această pricină, creând o comuniune, am înfiinţat cetatea!

– E limpede – zise el – că oamenii vor vinde şi vor cumpăra.

– Rezultă că vom avea o piaţă şi un simbol bănesc în vederea schimbului.

– Desigur.

– Însă dacă agricultorul sau vreun alt meşteşugar, aducând la piaţă din produsele sale, nu ar ajunge acolo în acelaşi timp cu cei ce au nevoie să cumpere de la el, oare nu va sta în loc munca sa proprie, atâta vreme cât omul şade la piaţă?

– Deloc – răspunse el – căci există oameni, care, având în vedere aceasta, se pun pe ei în această slujbă – anume, în cetăţile bine orânduite, cam cei mai slabi fiziceşte şi nefolositori pentru altă muncă. Ei trebuie să stea acolo în piaţă, unde cumpără pe bani

lucruri de la cei care au nevoie să vândă ceva, iar altora, care au nevoie să cumpere, le vând acele lucruri, iarăşi pe bani.

– Aşadar – am spus eu – această nevoie conduce în cetate la apariţia precupeţilor. Sau nu precupeţi îi numim pe cei care şed în piaţă îndeletnicindu-se cu vânzarea şi cumpărarea, în timp ce pe cei care colindă cetăţile îi numim neguţători?

– De bună seamă.

– Dar mai sunt şi alţi oameni, cred, cu alte slujbe, cei care, din pricina minţii lor slabe, nu sunt vrednici să participe la treburile obşteşti, dar care, pe de altă parte, au destulă forţă fizică pentru munci grele. Aceştia, vânzându-şi folosul forţei şi numind preţul acesteia simbrie, se numesc, pe cât cred, simbriaşi. Nu-i aşa?

– Desigur.

– Deci şi simbriaşii vor întregi cetatea?

– Aşa cred.

– Oare acum, Adeimantos, cetatea noastră a crescut îndeajuns, încât să fie desăvârşită?

– Probabil.

– Unde s-ar afla în ea deci dreptatea şi nedreptatea şi în care dintre <ocupaţiile> pe care le-am cercetat, s-ar putea ele ivi?

– Nu cunosc, Socrate, – spuse el – vreun alt loc pentru ele, decât pe undeva, în vreo nevoie a acestor oameni, unii faţă de alţii.

– Pesemne că e bine ce spui! Să cercetăm, dar, şi să nu ne ferim! Mai întâi să privim în ce chip îşi vor duce viaţa cei ce au fost astfel orânduiţi: oare vor produce altceva decât grâu, vin, îmbrăcăminte şi încălţăminte? Şi clădindu-şi case, vara vor lucra mai mult goi şi desculţi, iar iarna îmbrăcaţi şi încălţaţi îndeajuns. Se vor hrăni, măcinând făina din orz şi grâu; pe una o coc, pe cealaltă o frământă; au turte grozave şi pâine pe o rogojină sau pe frunze curate. Aşezaţi pe paturi de frunze aşternute cu iederă şi mirt, ei se vor ospăta, laolaltă cu copiii lor, vor bea vin, purtând cununi şi cântând imnuri zeilor; se vor avea bine unii cu alţii şi nu vor face mai mulţi copii decât le îngăduie mijloacele, ferindu-se de sărăcie şi război.

Dar Glaucos interveni, zicând:

– S-ar părea că îi faci pe aceşti oameni să mănânce fără mâncare gătită!

– Adevărat – am zis. Am uitat că ei vor avea şi mâncare gătită, cu sare desigur, cu măsline, brânză şi ceapă; vor fierbe legume, făcând

fierturi ţărăneşti. Le vom adăuga, ca desert, smochine, boabe de năut, bob, iar mirt şi ghindă vor coace la foc, bând cu măsură. Şi astfel, ducându-şi viaţa în pace şi sănătate, vor muri, de bună seamă, bătrâni, lăsând copiilor o viaţă asemănătoare cu cea pe care şi ei au avut-o.

9. Cetatea războinică – casta războinicilor (paznicilor)
(*Republica*, 374a-374e)

(Socrate şi Glaucos)

– Atunci, prietene, este nevoie de o cetate încă şi mai mare, având nu o oaste micuţă, ci o întreagă armată, care, ieşind din cetate, să lupte cu cei care atacă, pentru fiinţa întreagă a cetăţii, ca şi pentru cele despre care am vorbit acum.

– Cum aşa, – făcu el – oare cetăţenii nu sunt de ajuns?

– Nu – am spus eu – dacă tu şi noi toţi am căzut de acord întru totul, când am plăsmuit cetatea. Am fost de acord, undeva, dacă ţii minte, că este cu neputinţă ca un om să îndeplinească cum trebuie mai multe meserii.

– Adevărat – vorbi el.

– Dar ce? Activitatea războinică nu ţi se pare a fi de domeniul unei meserii?

– Ba întru totul.

– Sau cumva trebuie să ne îngrijim mai mult decât de cizmărie de meseria armelor?

– Câtuşi de puţin.

– Însă noi l-am oprit pe cizmar să vrea să ajungă ţesător sau zidar, ci <i-am prescris să fie> cizmar, pentru ca treaba cizmăriei să fie bine făcută în cetatea noastră; la fel, fiecăruia dintre ceilalţi meseriaşi i-am încredinţat o singură îndeletnicire – cea pentru care este dăruit prin fire – pe care urmează să o practice bine de-a lungul vieţii întregi, fără a scăpa timpul potrivit şi eliberat de alte îndeletniciri. Dar oare meseria războiului nu este cu mult mai de preţ, odată împlinită cum se cade? Ori ea este atât de lesnicioasă, fiind cu putinţă ca un ţăran, un cizmar sau oricine practică vreo meserie sau artă să ajungă, deopotrivă, şi oştean? Dar, în schimb nimeni n-ar putea deveni un jucător bun cu jetoane ori zaruri dacă nu s-ar fi exersat din copilărie, ci ar fi practicat această îndeletnicire doar ca pe o ocupaţie auxiliară! Adică, e de crezut că omul nostru, luând

scutul, vreo altă armă ori sculă războinică, de pe o zi pe alta, va deveni mai bun hoplit sau altfel de luptător? Când, pe de altă parte, ştim că nici o unealtă luată <în acest chip> nu va da naştere unui meşter sau unui luptător şi nici nu-şi va arăta folosul pentru cel care nu are ştiinţa fiecărui lucru în parte, nici pentru cel care nu-şi va fi dat o îndestulătoare sârguinţă!

– Grozave ar fi într-adevăr, în acest caz, uneltele!

– Aşadar – am zis eu – cu cât mai importantă este treaba paznicilor, cu atât ar fi mai trebuincioase cea mai desăvârşită eliberare de celelalte ocupaţii şi cea mai mare sârguinţă.

10. Mobilitatea socială (*Republica*, 423c-423d)

(Socrate)

– ...dacă dintre paznici s-ar naşte vreun copil nevrednic, să-l trimită în altă clasă, iar dacă printre ceilalţi s-ar naşte vreunul vrednic, să-l aducă în rândul paznicilor. Acest principiu voia să arate că şi ceilalţi cetăţeni, fiecare în altă parte, să facă un singur lucru şi numai unul, acela pentru care sunt dăruiţi de fire, pentru ca, fiecare făcându-şi treaba proprie, să fie unul singur şi nu mai mulţi, şi astfel întreaga cetate să crească, ca una singură şi nu ca mai multe.

11. Educaţia paznicilor (I) (*Republica*, 377b-378a)

(Socrate şi Adeimantos)

– Dar oare nu ştii că începutul oricărui lucru este cel mai important, cu atât mai mult cu cât ai de-a face cu o fiinţă tânără şi fragedă? Căci atunci, mai mult ca oricând, se plămădeşte şi se aşază caracterul pe care ai dori să-l întipăreşti în fiecare dintre aceste fiinţe.

– Hotărât, aşa stau lucrurile!

– Atunci oare vom îngădui cu uşurinţă să asculte copiii te miri ce mituri, plăsmuite de către te miri cine şi să-şi umple adesea sufletele cu opinii cu totul potrivnice acelor pe care socotim că ei trebuie să le aibă, atunci când vor fi oameni în toată firea?

– Nu vom îngădui aşa ceva!

– Mai întâi deci, pe cât se pare, trebuie să-i supraveghem pe alcătuitorii de mituri. Dacă ei compun un [mit] bun, să-l acceptăm, dacă nu, să-l respingem. Iar apoi vom convinge dădacele şi mamele să povestească copiilor miturile acceptate şi să le plămădească sufletele

cu ajutorul miturilor, mult mai mult decât trupurile cu ajutorul mâinilor. Iar dintre miturile pe care ele le povestesc acum, multe trebuie alungate.

– La care anume te referi?

– Ne vom uita cu luare-aminte la cele mai importante, spre a le vedea şi pe cele mai puţin importante. Căci trebuie ca toate să posede acelaşi tip şi ca aceeaşi putere să o aibă şi unele, şi altele. Nu crezi?

– Ba da, dar nu-mi dau seama care mituri le numeşti „cele mai importante".

– Sunt acele mituri – am spus eu – pe care Hesiod şi Homer ni le-au istorisit, ca şi alţi poeţi. Căci aceştia, alcătuind mituri mincinoase, le-au spus şi le tot spun oamenilor.

– La care dintre ele te referi şi ce anume din ele nu-ţi este pe plac?

– La ceea ce – am răspuns – mai înainte de orice şi în măsura cea mai mare trebuie reproşat, în special dacă minciuna scornită e urâtă.

– Ce ai în gând?

– Când vreun mit ar reprezenta rău, prin cuvânt, realitatea privitoare la zei şi eroi, precum un pictor care ar zugrăvi figuri ce nu seamănă cu modelele pe care ar dori să le înfăţişeze.

– Desigur – zise el – este drept să reproşezi aşa ceva; dar în ce fel şi care anume exact sunt miturile criticate?

– Mai întâi – am spus eu – este vorba despre mitul care a rostit minciuna cea mai mare, în legătură cu faptele cele mai însemnate – acea minciună urâtă, cum că Uranos ar fi făptuit ce zice Hesiod că el a făptuit şi că zeul Cronos l-ar fi pedepsit. Cât despre faptele lui Cronos şi ceea ce a păţit el din partea fiului său, socotesc că, nici dacă acestea ar fi adevărate, nu ar trebui povestite cu uşurinţă unor tineri lipsiţi de judecată, ci, că cel mai bine ar fi să fie trecute sub tăcere; iar dacă totuşi ar fi necesar să fie spuse, ar trebui ascultate, prin mijlocirea unor vorbe tainice, de un număr de oameni cât mai mic, care ar fi jertfit nu un porc, ci o victimă mare şi puţin la îndemână, în aşa fel încât să rămână cât mai mic numărul ascultătorilor.

– Într-adevăr, cumplite sunt aceste istorii!

12. Educaţia paznicilor (II): cenzurarea imitaţiei dramatice (*Republica*, 395b-396a)

(Socrate şi Adeimantos)

– Dacă mai ţinem la ideea noastră de mai înainte, anume că trebuie ca paznicii noştri, slobozi de orice altă ocupaţie, să fie doar artizanii desăvârşiţi ai libertăţii cetăţii şi să nu se îndeletnicească cu nimic altceva care nu duce spre acest scop, ei n-ar trebui să facă nimic altceva şi deci nici să imite. Iar dacă vor imita totuşi, să imite din copilărie ceea ce li se potriveşte: oameni viteji, cumpătaţi, cucernici, liberi şi aşa mai departe. Cât despre faptele nedemne de un om liber, pe acestea nici să nu le facă, nici să nu fie iscusiţi în a le imita şi la fel cu nimic din ceea ce este urât, pentru ca nu cumva, pornind de la imitaţie, să aibă vreo plăcere în a fi astfel. Sau n-ai băgat de seamă că, atunci când imitaţia este practicată din copilărie şi timp îndelungat, ea se aşază în caracter şi în fire, vădindu-se în aspectul fizic, în voce ca şi în judecată.

– Ba da – zise el.

– Nu vom îngădui – am spus – celor despre care afirmăm că se îngrijesc să devină bărbaţi de ispravă şi care trebuie să devină astfel, să imite, bărbaţi fiind, o femeie, fie tânără, fie bătrână, ori pe una suduindu-şi bărbatul, certându-se cu zeii şi fălindu-se în credinţa că ei îi merge bine, ori căzută în nenorocire, în doliu şi jale. Ca să nu mai vorbim despre imitarea unei femei bolnave, îndrăgostite ori aflată în chinurile facerii!

– Absolut – vorbi el.

– Sau să imite sclave şi sclavi, care fac ceea ce fac sclavii.

– Nici aceasta să nu facă.

– Sau să imite bărbaţi mârşavi, fricoşi şi făcând pe dos decât ceea ce spuneam adineaori, anume învinuindu-se şi batjocorindu-se unii pe alţii, spunând necuviinţe, beţi sau nu, ori făcând toate câte astfel de oameni şi le fac rău lor înşişi sau le fac altora, în vorbă şi faptă. Cred că tinerii noştri nu trebuie să se obişnuiască nici să facă pe smintiţii, în vorbe sau fapte. Smintiţii şi oamenii ticăloşi, bărbaţi sau femei, trebuie desigur cunoscuţi, dar ei nu trebuie înfăţişaţi pe scenă şi nici imitaţi.

13. Educaţia paznicilor (III): cenzurarea imitaţiei în artele vizuale (*Republica*, 401b-401c)

(Socrate)

– Dar oare numai poeţilor trebuie să le prescriem şi să-i facem să arate în operele lor imaginea caracterului bun, sau altminteri să nu creeze pe la noi? Ori aşa ceva trebuie cerut şi de la ceilalţi artizani? Şi nu trebuie oare să-i oprim să arate caracterul urât, nesăbuit şi meschin şi în imagini de animale, şi în clădiri sau în vreo altă lucrare, ori altminteri să nu poată şi să nu fie lăsaţi să lucreze pe la noi? Aceasta, pentru ca nu cumva paznicii, fiind crescuţi cu ajutorul imaginilor în urâciune, culegând şi păscând, ca într-o păşune rea, în fiecare zi, câte puţin din întregul ei, să primească pe nesimţite un mare rău în sufletele lor.

14. Educaţia paznicilor (IV): refuzul inovaţiei artistice (*Republica*, 424b-424c)

(Socrate)

– Pe scurt, cei care au grijă de cetate trebuie să aibă în vedere ca un lucru anume să nu nimicească pe ascuns, ci, mai mult decât orice, ei să vegheze asupra lui: să nu apară inovaţii, în afara rânduielii, în gimnastică şi în arta Muzelor, ci să le păzească pe cât este cu putinţă. Să se teamă când ar auzi pe cineva spunând:

...preţ se pune mai mult pe cântarea
cea care nouă s-aude în a aezilor gură (*Od.*, I, 352-353).

Ei să se teamă ca nu cumva cineva să îşi închipuie că poetul ar da glas, nu unui cântec nou, ci unui chip nou de a cânta şi să laude aceasta. Căci nu trebuie nici lăudat, nici acceptat aşa ceva. Ei trebuie să se ferească de schimbări, de introducerea unui nou fel de artă a Muzelor, aceasta fiind întru totul plină de primejdii. Fiindcă nicăieri nu se schimbă canoanele muzicale, fără schimbarea legilor politice celor mai însemnate, după cum afirmă şi Damon, iar eu cred aceasta.

15. Educaţia paznicilor (V): exilul final al poeziei din cetatea bună (*Republica*, 606e-607c)

(Socrate şi Glaucos)

– Aşadar, Glaucos – am spus – când întâlneşti lăudători ai lui Homer, care pretind că acest poet a educat Grecia şi că el este vrednic de luat în seamă pentru cine vrea să afle cum să orânduiască problemele omeneşti şi cum să le înveţe, care afirmă necesitatea de a-ţi trăi întreaga viaţă potrivit acestui poet, trebuie să-i iubeşti şi să-i admiri, socotindu-i buni cât se poate şi trebuie încuviinţat lui Homer că este cel mai poet dintre poeţi şi întâiul dintre făcătorii de tragedii. Dar trebuie ştiut că în cetate trebuie primite, din poezia sa, doar imnurile către zei şi elogiile adresate celor buni. Căci dacă ai primi în cetate – sub forma tragică sau epică – Muza agreabilă, plăcerea şi suferinţa vor domni la tine în cetate, în locul legii şi al raţiunii, care par a fi mereu, după opinia generală, cel mai bun lucru.

– Foarte adevărat – spuse el.

– Iată deci ce să spunem, atunci când ne reamintim că, în mod cuvenit, am alungat mai demult poezia din cetate, deoarece firea ei o arată în felul văzut. Căci raţiunea ne-a silit. Să-i mai spunem ei însă să nu ne învinuiască de mărginire şi de necioplire, mai ales că există o veche vrajbă între filosofie şi poezie. Spre pildă: *căţeaua care latră la stăpân...* sau *lătrătoarea* sau *om mare în vorbele goale ale unor smintiţi* sau *gloata stăpâneşte peste cei preaînţelepţi* şi *cu gânduri alese, dar vai de ei* şi mai sunt şi multe, multe alte semne ale vechii harţe dintre aceste două. Totuşi, să spunem că, dacă poezia şi imitaţia ar vorbi cu raţiune în favoarea plăcerii, cum că trebuie ca ea să existe într-o cetate bine orânduită, noi le-am primi bucuroşi, fiindcă ne dăm seama că suntem sub vraja lor. Însă ceea ce pare a fi adevăr nu se cuvine trădat.

16. Minciuna de stat (I) (*Republica*, 389b-389c)

(Socrate)

– Se cuvine deci ca doar cârmuitorii cetăţii să mintă, fie pe duşmani, fie pe cetăţeni, având în vedere folosul cetăţii; tuturor celorlalţi însă nu li se dă voie să mintă. Vom zice că un particular care a minţit pe cârmuitori a făptuit o greşeală egală şi chiar mai mare decât

un bolnav care n-ar spune adevărul medicului sau decât un sportiv care nu l-ar spune antrenorului, în privinţa stării corpului lor, ori decât cineva care nu spune cârmaciului starea corabiei şi a marinarilor, în ce fel el sau vreunul dintre coechipieri îşi fac treaba.

17. Minciuna de stat (II) (*Republica*, 414b-415d)

(Socrate şi Glaucos)

– Dar care ar fi oare mijlocul – am spus eu – de a-i face să creadă, dintre acele minciuni necesare despre care vorbeam, una vrednică de tot, minţiţi fiind, mai întâi de toate, chiar cârmuitorii înşişi, iar dacă aceasta nu este cu putinţă, măcar restul cetăţii?

– La ce te referi?

– Nu-i ceva nou, ci e un fel de „poveste feniciană", petrecută deja în multe părţi mai înainte, după cum afirmă şi ne fac poeţii să credem. În timpul nostru însă, nu s-a întâmplat aşa ceva şi nu ştiu dacă s-ar putea întâmpla; trebuie multă putere de convingere pentru ca ea să izbândească.

– Parcă te temi să vorbeşti!

– Vei vedea după ce voi vorbi că e firesc să mă tem.

– Vorbeşte fără frică!

– Vorbesc – deşi nu ştiu de unde să iau curajul sau de ce fel de vorbe mă voi sluji. Voi încerca mai întâi să-i conving pe cârmuitorii înşişi şi pe ostaşi, apoi restul cetăţii, că toată învăţătura şi creşterea pe care noi le-am dat-o, s-ar fi petrecut precum în vis. În fapt, ei ar fi fost pe atunci sub pământ, fiind acolo crescuţi şi plămădiţi atât ei, cât şi armele şi restul echipamentului lor, atunci când au fost în întregime alcătuiţi. Iar glia, fiindu-le mamă, i-a trimis sus la lumină. Iată de ce ei trebuie să privească şi să apere ţara unde se află, ca pe o mamă şi o doică, dacă cineva ar încălca-o, iar la ceilalţi cetăţeni trebuie să se gândească întocmai ca la fraţii lor şi fii ai gliei.

– Nu fără temei te fereai mai demult să spui minciuna!

– Vezi bine. Totuşi ascultă şi restul mitului: „Voi toţi cei din cetate – aşa le vom spune, plăsmuindu-le un mit – sunteţi fraţi, însă zeul care v-a plămădit a amestecat aur în facerea acelora dintre voi în stare să conducă. De aceea, ei merită şi cea mai mare cinste. Câţi le sunt acestora ajutoare, au argint în amestec, iar fier şi aramă se află la agricultori şi la ceilalţi meseriaşi. Fiind voi toţi înrudiţi, veţi zămisli copii mult asemănători cu voi înşivă; se poate însă întâmpla

ca un copil de argint să se nască dintr-un părinte de aur şi dintr-unul de argint să se nască unul de aur şi aşa mai departe. Or, zeul porunceşte conducătorilor mai presus de orice, ca nimic să nu aibă mai abitir în pază şi nimic să nu vegheze mai cu străşnicie, decât pe odrasle. Anume: care <dintre metale> este amestecat în sufletul lor. Şi, chiar dacă propriul copil s-ar naşte cu ceva aramă sau fier într-însul, să nu se arate în nici un chip miloşi, ci, dându-i ceea ce merită firea sa, să-l trimită printre agricultori sau meşteşugari. Iar dacă, în schimb, printre aceştia s-ar naşte vreun copil având în el aur sau argint, să-l cinstească, urcându-l printre paznici ori printre ajutoare. Aceasta deoarece ar exista o profeţie, cum că cetatea va fi nimicită atunci când vor fi paznici de fier sau când omul de aramă va sta să păzească". Ei, ai vreun mijloc ca să-i facem să creadă acest mit?

– Ca ei înşişi să-l creadă – în nici un chip nu-i cu putinţă. Dar s-ar putea să-l creadă fiii lor şi restul oamenilor care vor veni după aceea.

– Chiar şi aşa ar fi bine – am zis eu – pentru ca ei să aibă mai multă grijă de cetate, cât şi unii de alţii. Înţeleg cam ce vrei să zici: povestea aceasta va avea o înrâurire, dacă o va impune tradiţia.

18. Comunismul paznicilor – dispariţia proprietăţii private

(*Republica*, 416d-417b)

(Socrate)

– Examinează deci – am zis – dacă cei ce urmează să fie paznici buni e bine să trăiască şi să locuiască în felul următor: mai întâi nici unul să nu posede avere proprie, afară de strictul necesar. Apoi nimeni să nu aibă vreo încăpere sau vreo cămară în care să nu poată intra cel care voieşte. Din partea celorlalţi cetăţeni (după ce au stabilit <cât e nevoie> ei să primească drept simbrie pentru pază cele necesare traiului, câte sunt îndestulătoare pentru nişte bărbaţi exersaţi în ale războiului, cumpătaţi şi viteji, astfel încât nici să nu le prisosească în timpul anului, nici să nu aibă vreo lipsă. Să mănânce la mese comune, precum cei încartiruiţi împreună. Să li se spună că aur şi argint au, dat de zeu, veşnic în suflet şi că nu mai au nevoie şi de cele pământeşti, precum şi că nu se cuvine să pângărească posesiunea acelui aur <divin>, amestecându-l cu cel pământesc. Aceasta, deoarece multe strâmbătăţi se trag din banul celor mulţi, pe când al lor este neatins şi curat. Şi numai lor, dintre cetăţeni, nu le

este îngăduit să aibă de-a face cu aurul şi argintul, nici să stea sub acelaşi acoperiş <cu ele>, nici să aibă podoabe <din aceste metale>, nici să bea <din cupe> de aur sau argint, deoarece în felul acesta doar s-ar păstra pe sine şi ar păstra şi cetatea. Căci atunci când ei ar dobândi un pământ propriu, locuinţe şi bani, vor fi preocupaţi de casă şi pământ, şi nu de pază. Vor ajunge stăpâni şi duşmani celorlalţi cetăţeni, în loc de aliaţi, urând şi fiind urâţi, uneltind şi îndurând uneltiri, şi astfel îşi vor petrece întreaga viaţă. Ei se vor teme mai mult şi mai degrabă de cei din interior decât de duşmanii de afară, năpustindu-se în goană spre pierzanie – ei şi restul cetăţii. Iată de ce, să spunem că aşa trebuie să fie înzestraţi paznicii în privinţa locuinţei şi a celorlalte şi că asemenea norme trebuie să legiuim.

19. Educaţia comună şi ocupaţiile comune ale femeilor şi bărbaţilor (*Republica*, 455d-457b)

(Socrate şi Glaucos)

– Nu există, prietene – am zis – nici o îndeletnicire privitoare la ocârmuirea statului, proprie femeii, ca femeie, nici vreuna proprie bărbatului, ca bărbat. Ci, fiind naturile sădite în acelaşi fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, şi la fel şi bărbatul, doar că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul.

– Aşa este.

– Vom încredinţa atunci bărbaţilor toate ocupaţiile, şi femeii – nici una?

– Cum aşa?

– Vom spune astfel: există atât femeie bună la medicină, cât şi femeie care nu-i bună, există femeie cu duh muzical, dar şi femeie lipsită de acesta.

– Bun, şi?

– Dar nu există şi femeie bună la gimnastică sau la război, dar şi femeie nepotrivită pentru război şi fără iubire faţă de gimnastică?

– Cred că da.

– Dar există şi femeie care să iubească înţelepciunea, sau care s-o urască, una care să aibă o fire înflăcărată, sau nu?

– Şi aceasta.

– Există atunci, pe de o parte, şi femeie-paznic, dar există, pe de altă parte, şi femeie nepotrivită cu această treabă. Sau nu am ales o natură asemănătoare şi pentru bărbaţii-paznici?

– Ba asemănătoare.

– Deci, pentru paza cetăţii, aceeaşi natură va fi proprie atât femeii, cât şi bărbatului, doar că într-un caz ea este mai slabă, în celălalt – mai puternică.

– Aşa se pare.

– Trebuie, prin urmare, alese soţii asemănătoare acelor bărbaţi, ca să locuiască şi să facă de pază laolaltă, de vreme ce ele sunt în stare de aceasta şi au o fire asemănătoare cu cea a lor.

– Întru totul!

– Dar nu trebuie încredinţate aceloraşi naturi aceleaşi ocupaţii?

– Ba da.

– Tot învârtindu-ne, ajungem de unde am plecat şi cădem de acord că nu este împotriva naturii să dăm soţiilor de paznici arta Muzelor şi gimnastica.

– Absolut.

– Nu dăm deci legiuiri imposibile şi asemănătoare unor vise deşarte, de vreme ce stabilim o lege conformă cu natura. Dimpotrivă, legile de astăzi, care ocolesc această legiuire, ocolesc, pare-se, natura.

– Aşa se pare.

– Însă nu cercetăm noi dacă putem numi legiuirile noastre, nu numai posibile, dar şi cele mai bune?

– Ba da.

– Că sunt posibile, s-a căzut la învoială...

– Da.

– Dar trebuie să cădem la învoială că ele sunt şi cele mai bune.

– E limpede.

– Aşadar, ca să obţinem o femeie-paznic, vom avea oare nevoie de o educaţie care să facă bărbaţi-paznici şi de o alta care să facă femei-paznici, când e vădit că femeia a primit aceeaşi natură?

– Nu va fi altă educaţie.

– Ce părere ai despre următorul lucru?

– Care anume?

– Dacă putem admite faptul că un bărbat este mai bun – altul mai rău. Sau îi socoteşti pe toţi la fel?

– Deloc – zise.

– Oare crezi că în cetatea pe care am durat-o, paznicii îi reprezintă pe bărbaţii cei mai buni, oameni care au avut parte de educaţia pe care am văzut-o, sau cizmarii, educaţi cu ajutorul cizmăriei?

– Întrebi ceva de tot hazul!

– Pricep – am spus. Nu aceştia – paznicii – sunt cei mai buni dintre ceilalţi cetăţeni?

– Cu mult cei mai buni!

– Dar oare nu tocmai aceste femei-paznic vor fi cele mai bune dintre celelalte femei?

– Aşa e, întru totul.

– Există dar ceva mai bun pentru cetate decât ca în ea să fie atât cei mai buni bărbaţi, cât şi cele mai bune femei?

– Nu există.

– Or, arta Muzelor şi gimnastica, aşa cum am văzut, produc, prin prezenţa lor, acest rezultat.

– Cum de nu!

– Am stabilit deci nu doar o legiuire posibilă în cetate, ci şi una bună!

– Aşa e.

– Să se dezbrace, aşadar, femeile paznicilor, de vreme ce ele vor îmbrăca virtutea în locul veşmintelor, şi să ia parte la război şi la restul pazei cetăţii şi nu altminterea să facă. Să li se încredinţeze femeilor sarcini mai uşoare decât cele ale bărbaţilor, privitoare la acele îndatoriri, din pricina slăbiciunii sexului lor. Iar bărbatul ce râde la vederea femeilor goale care se antrenează pentru atingerea celui mai frumos scop, acel bărbat *tăind necopt fructul unei ştiinţe ridicole*, nu ştie, pe cât se pare, de ce râde şi ce face. Căci e bună vorba şi bună va fi ea, <când va fi fost rostită>, cum că *frumos e folositorul – urât e vătămătorul.*

20. Relaţiile sexuale între paznici; familia, copiii

a) Respingerea homosexualităţii (*Republica*, 403b-403c)

(Socrate)

– Se pare deci că vei orândui astfel lucrurile în cetatea pe care o durăm: ca îndrăgostitul, dacă vrea să ne asculte, să-l sărute pe iubit, să stea laolaltă cu el şi să îl atingă doar ca pe un fiu, de dragul lucrurilor frumoase; în rest, să aibă de-a face într-astfel cu cel pe care l-ar cultiva, încât niciodată să nu pară că relaţia lor a ajuns mai departe decât în acest punct. Iar dacă n-ar face aşa, să fie dojenit pentru lipsă de educaţie în cele ale Muzelor şi lipsă de interes pentru tot ce-i frumos.

b) Eugenia, căsătoriile impuse de stat (*Republica*, 459d-460b)

(Socrate şi Glaucos)

– Iată ce: cârmuitorii vor trebui să se folosească des de minciuni şi înşelăciuni în interesul celor conduşi. Am afirmat undeva că toate acestea folosesc în chipul unor medicamente.

– E just – zise.

– Or, tocmai în cazul căsătoriilor şi al procreaţiei s-ar dovedi cea mai mare valoare a acestui „just".

– Cum anume?

– E necesar, în temeiul principiilor asupra cărora am căzut de acord, să împerechem pe cei mai buni bărbaţi cu cele mai bune femei cât se poate de des, şi dimpotrivă, cât mai rar pe cei mai răi cu femeile cele mai rele. Copiii primelor cupluri trebuie crescuţi, ceilalţi – nu, dacă este vorba ca turma să fie cât se poate de valoroasă. Toate acestea însă trebuie să se facă în ascuns faţă de toţi, în afara conducătorilor înşişi, pentru ca turma paznicilor să fie cât se poate de neînvrăjbită.

– E drept.

– Trebuie legiuite serbări, în timpul cărora îi vom uni pe mirese şi pe miri, trebuie orânduite jertfe şi trebuie compuse, de către poeţii noştri, imnuri potrivite cu nunţile acestea. Iar numărul căsătoriilor îl vom lăsa în seama conducătorilor, pentru ca, în măsura posibilului, ei să păstreze neschimbat numărul bărbaţilor, avându-se în vedere războaiele, bolile şi toate cele asemenea, astfel încât cetatea noastră, pe cât posibil, să nu ajungă nici mare, nici mică.

– Perfect – spuse el.

– Trebuie, socot, trase lozurile cu iscusinţă, pentru ca cel prea puţin vrednic să acuze, pentru fiecare căsătorie, soarta, şi nu pe magistraţi.

– Chiar aşa.

– Iar tinerilor valoroşi în războaie sau aiurea trebuie să li se dea drept cinstire nu numai alte daruri, dar şi o mai frecventă ocazie de a avea relaţii cu femei, indicându-se ca motiv faptul că, astfel, cei mai mulţi copii se vor naşte din sămânţa acestor tineri.

– Aşa e.

c) Copiii crescuţi de stat (*Republica*, 460b-461b)

(Socrate şi Glaucos)

– Iar pe copiii ce se tot nasc, îi preiau anumite magistraturi destinate lor – alcătuite fie din bărbaţi, fie din femei, fie mixte, căci magistraturile sunt comune bărbaţilor şi femeilor.

– Da.

– Pe copiii unor părinţi valoroşi îi vor lua într-o creşă, ducându-i la nişte dădace care locuiesc izolat, într-o anumită parte a cetăţii. Pe cei ieşiţi din părinţi nevrednici, sau din părinţi vrednici, dar născuţi cu defecte, îi vor ascunde, cum se şi cade, într-un loc tainic şi neştiut.

– Da, dacă e vorba ca neamul paznicilor să rămână curat – zise.

– Aceşti magistraţi se vor îngriji şi de hrană, aducând mamele la creşă când alăptează, făcând tot ce e cu putinţă pentru ca nici una să nu-şi cunoască copilul propriu. Vor aduce şi alte femei ce au lapte, dacă mamele nu sunt de ajuns. Se vor îngriji de toate acestea, aşa încât copiii să sugă cât timp trebuie, iar veghea şi celelalte osteneli le vor lăsa în seama dădacelor şi a doicilor.

– Uşor le mai e cu copiii femeilor de paznici! – zise el.

– E şi normal – am spus eu. Să parcurgem însă punctul următor pe care l-am stabilit. Am afirmat că e necesar să se nască copiii din părinţi maturi.

– Adevărat.

– Oare nu ţi se pare că douăzeci de ani pentru femeie şi treizeci de ani pentru bărbat reprezintă timpul potrivit al maturităţii?

– În ce fel? – întrebă el.

– Femeia să nască pentru cetate începând cu vârsta de douăzeci de ani, până la cea de patruzeci. Bărbatul să înceapă a zămisli pentru cetate după ce ar depăşi *vârsta iuţelii celei mai mari la fugă* şi să continue până la cincizeci şi cinci de ani.

– Amândoi au – spuse el – la această vârstă, cea mai mare putere a trupului, ca şi a minţii.

– Aşadar, dacă, fie unul mai tânăr, fie unul mai în vârstă s-ar pune să zămislească pentru obşte, vom spune că greşeşte împotriva preceptelor sfinte şi a dreptăţii, că el odrăsleşte un copil pentru cetate, care, dacă ar apărea pe ascuns, nu se va naşte prin puterea jertfelor şi a rugăciunilor pe care preotesele, preoţii şi întreaga cetate le vor rosti la fiece căsătorie, ca să se nască mereu din părinţi

buni copii mai buni, şi din părinţi folositori copii încă mai folositori. Ci vom spune că pruncul este născut din beznă şi oarbă nestăpânire.

d) Abolirea familiei private (*Republica*, 461d-461e)

(Socrate)

– ...Însă toţi copiii născuţi în lunile a zecea şi a opta începând cu ziua în care cineva se însoară, să fie pentru acesta „fii" – dacă sunt de sex masculin – şi „fiice" – dacă sunt de sex feminin –, iar copiii să-l numească „tată". La fel şi copiii acestora să fie numiţi copiii copiilor primilor, iar aceştia să le fie acelora bunici şi bunice. Cât despre cei născuţi în timpul când mamele şi taţii lor au zămislit, ei să le fie fraţi şi surori, astfel încât, cum am spus înainte, să nu aibă raporturi sexuale unii cu alţii. Pe de altă parte, legea va îngădui ca fraţii şi surorile să coabiteze, dacă sorţii ar cădea astfel şi Pythia ar încuviinţa.

21. Filosofii trebuie să aibă puterea în cetatea bună

a) Unirea filosofiei cu puterea politică (*Republica*, 473d-473e)

(Socrate)

– Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sunt numiţi acum regi şi stăpâni nu vor filosofa autentic şi adecvat, şi acestea două – puterea politică şi filosofia – n-ar ajunge să coincidă, şi dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre una dintre ele, dar nu şi spre cealaltă, nu vor fi oprite < să procedeze astfel >, nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucos, pentru cetăţi şi neamul omenesc, şi nici această orânduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui. Iată ce mi-a iscat încă de mult teama de a vorbi, văzând eu că această părere a mea va apărea cu totul potrivnică opiniei comune. E cumplit să vezi că nici o altă cetate nu ar putea fi fericită, nici la nivel particular, nici la cel public!

b) Posibilitatea acestei uniri (*Republica*, 499b-499d)

(Socrate şi Adeimantos)

– ...Totuşi, am vorbit, siliţi de către adevăr, fiindcă nu va exista nici cetate, nici alcătuire politică desăvârşite, nici bărbat asemănător, înainte ca vreo necesitate să lase, dintr-o întâmplare, asupra acestor puţini filosofi, nu răi, ci vrednici, numiţi acum inutili, sarcina de a se ocupa de treburile cetăţii, fie că ar voi sau nu, iar asupra cetăţii,

sarcina de a li se supune. Sau – înainte ca, dintr-o inspiraţie divină, să cadă asupra fiilor celor care acum stăpânesc şi domnesc, ori asupra lor înşişi, o iubire adevărată pentru filosofia cea adevărată. Iar a pretinde că sau prima, sau a doua, sau ambele alternative sunt imposibile – socot – e fără temei. Altminteri, ar fi îndreptăţit să fim luaţi în râs, ca unii ce închipuie vise deşarte. Nu-i aşa?

– Ba aşa-i.

– Fie deci că necesitatea pentru vârfurile cetăţii de a se ocupa de filosofie s-a arătat în decursul nemărginit al timpului, fie că ea se arată acum, undeva, într-un loc barbar, departe şi în afara cuprinderii vederii noastre, fie că ea se va ivi în viitor, da, pentru aceasta suntem gata să ne războim cu vorba, afirmând că pomenita alcătuire statală ori a existat, ori există, ori, măcar, va exista, atunci când Muza însăşi va ajunge stăpână peste cetate. Căci nu este o imposibilitate ca ea, cetatea, să existe, nici nu grăim lucruri imposibile. Că sunt anevoie de înfăptuit – cu aceasta ne-am învoit.

c) Cum conduc filosofii – modelul divin (*Republica*, 501a-501c)

(Socrate şi Adeimantos)

– Preluând filosofii cetatea şi caracterele oamenilor, ca pe o pânză, mai întâi ei le vor curăţa, ceea ce nu este deloc lesne. Însă să ştii că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alţii, prin aceea că nu ar voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie să-i preia curaţi, fie ca ei înşişi să-i cureţe.

– E şi just.

– După aceea, crezi că ar putea să schiţeze forma constituţiei Statului?

– Adică?

– Punând „culoarea", filosofii vor trebui, apoi, să privească des în ambele direcţii, atât la dreptatea, frumosul şi cumpătarea aflate în firea lucrurilor şi la toate pe potriva lor, cât şi către <imaginea> pe care ar obţine-o în oameni, realizând prin amestec şi îmbinări de ocupaţii ceva care seamănă, într-adevăr, cu un adevărat bărbat şi având drept călăuză acel principiu existent în oameni pe care Homer l-a numit „chipul şi asemănarea" divinului.

– Aşa e.

– Şi cred că vor şterge unele aspecte, pe altele le vor picta iarăşi, până ce vor obţine caractere umane, pe cât posibil, asemănătoare cu zeii.

22. Cele patru constituţii mai rele şi ierarhia lor
(*Republica*, 544c-544d)

(Socrate)

– Nu-ţi va fi greu de înţeles, căci acelea la care mă refer, au chiar numele <corespunzătoare> : prima este constituţia cretană şi spartană, lăudată de mulţi ; lăudată mai puţin, vine a doua, cea numită oligarhie, o constituţie plină de numeroase rele. Urmează apoi, în continuare, diferită de aceasta, democraţia ; iar al patrulea şi ultimul stadiu de boală al unei cetăţi este straşnica tiranie, diferită de toate celelalte. Ori mai ai cumva şi alt tip de constituţie, care să vădească vreun caracter evident ? Căci principatele şi regalităţile de cumpărat şi alte asemenea constituţii se află undeva între acestea. S-ar putea găsi atare constituţii, nu puţine, pe la barbari sau greci.

23. Prezentarea critică a democraţiei (*Republica*, 557c-558b)

(Socrate şi Adeimantos)

– Există sorţi ca aceasta să fie cea mai frumoasă dintre toate orânduirile ! Căci precum o haină împestriţată cu toate culorile poate apărea drept cea mai frumoasă, tot aşa ar putea apărea şi această cetate, împestriţată fiind cu toate caracterele. Şi probabil că mulţimea ar şi judeca-o drept cea mai frumoasă, după cum copiii şi femeile judecă privind lucrurile pestriţ colorate.

– Desigur.

– E cu putinţă chiar, fericit om – am spus eu – să cauţi în ea orânduirea care-ţi convine.

– Adică ?

– Pentru că, din pricina toleranţei ei, există acolo toate felurile de orânduiri şi cel care vrea să proiecteze o cetate – ceea ce noi am făcut acum – are posibilitatea să aleagă felul de cetate care îi este pe plac, ca şi când, ajungând la un bazar de regimuri politice şi alegând, el ar putea astfel plănui cetatea sa.

– Probabil – grăi el – că n-ar duce, într-adevăr, lipsă de modele !

– Faptul că nu există nici o obligaţie de a exercita magistraturi în această cetate, nici dacă ai fi capabil de a conduce, nici obligaţia de a te supune, dacă nu voieşti, nici cea de a te războ i când se face război, nici cea de a sta în pace, când ceilalţi stau, dacă nu pofteşti pacea, nici obligaţia de a nu avea magistraturi sau de a nu fi judecător, dacă există

o lege care să te oprească de la acestea – oare nu face această stare de lucruri să fie binecuvântat şi plăcut un astfel de trai, pe moment?

– Probabil că da – zise – pe moment, cel puţin.

– Însă blândeţea faţă de cei judecaţi nu este încântătoare? Ori n-ai văzut că într-o astfel de orânduire oameni condamnaţi la moarte sau la exil rămân totuşi şi se plimbă în mijlocul cetăţii, de parcă nimeni nu s-ar sinchisi şi nu i-ar vedea cum se preumblă în chipul unui erou sculat din morţi?

– Ba încă mulţi am văzut!

– Dar îngăduinţa şi, nu în ultimul rând, frivolitatea ei, dispreţul pentru ceea ce noi am lăudat când am durat cetatea, anume că, afară doar dacă cineva nu ar avea o natură excepţională, nu ar putea cu nici un chip ajunge un bărbat de ispravă în cazul când, copil fiind, nu s-ar juca înconjurat de lucruri frumoase şi nu s-ar îndeletnici cu ceea ce-i asemenea lor – această dispoziţie, deci, a ei, călcând în picioare toate acestea, nu se preocupă câtuşi de puţin de la ce fel de preocupări porneşte cineva când se îndreaptă către politică, ci îl preţuieşte cu unica condiţie ca omul respectiv să-şi arate bunăvoinţa faţă de mulţime; ei, acestea cum sunt?

– Cu totul nobile, n-am ce spune! – făcu el.

– Acestea ar fi trăsăturile democraţiei, şi ar mai exista şi altele înrudite cu acestea: ea ar fi, pare-se, o orânduire plăcută, fără stăpân şi variată, împărţind egalitatea deopotrivă celor egali şi celor inegali.

24. Transformarea democraţiei în tiranie

(*Republica*, 564c-566a)

(Socrate şi Adeimantos)

– Să împărţim cu mintea cetatea democratică în trei, după cum şi este ea împărţită. O parte – bondarii – apare în ea din pricina îngăduinţei – e o parte deloc mai mică decât cetatea oligarhică.

– Aşa e.

– Dar e mult mai agresivă în cetatea <democratică> decât în aceea.

– Cum aşa?

– Acolo, deoarece nu se bucură de preţuire şi este izgonită din magistraturi, îşi pierde exerciţiul şi tăria. Într-o democraţie însă, şefia îi şade la îndemână – dacă exceptăm o mică parte –, iar cei mai agresivi vorbesc şi făptuiesc, alţii tot sporovăiesc în jurul tribunei şi

nu-l lasă pe cel ce voieşte altceva să mai zică ceva, încât toate treburile, în afară de câteva, puţine, sunt, într-o astfel de orânduire, dregătorite de către această categorie.

– Şi încă zdravăn!

– Din mulţime însă se mai desparte alt grup, care este după cum urmează.

– Cum?

– Cam toţi ocupându-se de afaceri, cei mai destoinici ajung cu mult cei mai bogaţi.

– Verosimil.

– De acolo însă bondarii scot mierea cea mai multă şi mai lesne, cred.

– Cum s-ar putea scoate miere de la cei care au puţină? – făcu el.

– Aceşti bogătani sunt numiţi deci „hrana bondarilor".

– Cam aşa ceva.

– Poporul ar constitui cea de-a treia parte, câţi lucrează ei înşişi şi câţi nu, fără să fie prea avuţi. Această parte este cea mai numeroasă şi cea mai puternică într-o democraţie, atunci când ei sunt împreună.

– Aşa este – zise el. Numai că nu voiesc decât arareori < să se adune, având un scop comun >, dacă nu pot pune mâna pe ceva miere.

– Pun ei mâna pe miere mereu – am spus eu – în măsura în care căpeteniile sunt în stare, ele însele, să aibă partea leului, atunci când îi deposedează pe cei avuţi şi când împart poporului.

– Aşa deci, pun mâna.

– Aceştia, care sunt deposedaţi, sunt siliţi să se apere, spunând şi făcând în adunarea poporului orice pot.

– Cum de nu?

– Sunt totuşi învinovăţiţi de către celălalt grup – chiar dacă nu doresc vreo revoluţie – că uneltesc împotriva poporului şi că sunt oligarhi.

– Ei bine?

– Până la urmă, după ce văd că poporul, chiar dacă nu de bunăvoie, ci în neştiinţă de cauză şi amăgit de către calomniatori, caută să le facă rău, atunci, vrând-nevrând, devin cu adevărat oligarhici, nu de bunăvoie, ci bondarul respectiv naşte acel rău, înţepându-i.

– Hotărât aşa.

– Apar denunţuri, judecăţi, procese ale unora împotriva altora.

– Fireşte.

– Dar nu obişnuieşte poporul să încredinţeze unui preşedinte deosebit de multă putere şi să-l hrănească şi să-l crească mare?

– Obişnuieşte.

– E vădit că atunci când un tiran creşte, el se dezvoltă din rădăcina unei preşedinţii şi nu încolţeşte din altă parte.

– Cât se poate de vădit.

– Care este începutul schimbării din preşedinte în tiran? E clar că aceasta se întâmplă după ce preşedintele începe să facă precum omul din povestea despre templul lui Zeus Lykaios din Arcadia.

– Care anume?

– Că cel ce a gustat din măruntaie de om, fie şi tăiate laolaltă cu ale altor jertfe, e neapărat să devină lup. Sau nu ai auzit povestea?

– Ba da.

– La fel şi cu cel care, exercitând o magistratură peste popor, ţinând tare în ascultare gloata, care îl urmează, nu se va înfrâna să verse sângele celor de un neam; căci el, aruncând învinuiri nedrepte – cele care se obişnuiesc –, aducând oamenii pe la tribunale, se pătează cu sânge, făcând moarte de om. Gustă cu limba şi cu o gură spurcată din moartea celor de acelaşi neam, exilează, ucide, promite oamenilor ca datoriile să fie şterse şi ca pământul să fie reîmpărţit. Oare nu este necesar şi ursit ca, după aceasta, un astfel de om, ori să piară de mâna duşmanilor, ori să ajungă tiran şi să devină lup, din om?

25. Scopul legislaţiei, obiectivele şi strategia legislatorului

(*Legile*, 631b-631d)

(Atenianul)

– Străine, [...] nu degeaba legile cretanilor se bucură de o deosebită cinstire în rândul tuturor grecilor, căci sunt legi drepte care-i fac fericiţi pe cei ce se folosesc de ele, deschizându-le calea spre toate bunurile. Or, bunurile sunt de două feluri, cele omeneşti şi cele divine, bunurile omeneşti depinzând de bunurile divine; cel ce le primeşte pe cele mai însemnate, le dobândeşte şi pe cele mai neînsemnate, iar dacă nu, este lipsit de amândouă. Între cele mai neînsemnate, primul este sănătatea, al doilea, frumuseţea, al treilea, vigoarea – la fugă sau în privinţa tuturor celorlalte mişcări corporale –, iar al patrulea, bogăţia, însă nu aceea care aduce orbire, ci vedere clară, însoţită fiind de înţelepciune. Iar între bunurile divine,

cel care are întâietate este înţelepciunea, şi al doilea, cumpătarea sufletului călăuzită de raţiune; cu acestea două unindu-se curajul, ar rezulta ca al treilea dreptatea, iar al patrulea este curajul. Acestea din urmă sunt, prin natura lor, rânduite înaintea bunurilor omeneşti, aşadar legiuitorul trebuie şi el să le rânduiască astfel. Apoi, trebuie să li se arate cetăţenilor că toate celelalte prevederi legale ţintesc către aceste bunuri şi că dintre acestea, cele omeneşti ţintesc spre cele divine, iar toate cele divine ţintesc spre raţiunea care le călăuzeşte.

742d-743a. Intenţia unui om politic raţional nu este, spunem noi, cea pe care i-ar atribui-o majoritatea oamenilor [care susţin] că dorinţa unui bun legislator ar trebui să fie ca legile date cetăţii pe care o organizează s-o facă pe aceasta să fie cât mai mare şi mai bogată în aur şi argint şi să-şi întindă stăpânirea asupra cât mai multora cu putinţă, atât pe uscat, cât şi pe mare; şi ar mai adăuga aceia că, dacă este un adevărat legislator, ar trebui să dorească şi ca acea cetate să fie cât mai nobilă şi mai fericită. Dintre acestea, unele sunt cu putinţă şi altele nu. Legislatorul le va dori pe cele posibile, iar pe cele imposibile nu le va dori şi nu va întreprinde proiecte zadarnice. Este aproape o necesitate ca oamenii fericiţi să fie şi buni, aşadar va dori acest lucru; dar să fie foarte bogaţi şi fericiţi în acelaşi timp, este cu neputinţă, în înţelesul pe care cei mulţi îl dau bogăţiei, căci sunt consideraţi bogaţi puţinii oameni care au realizat câştiguri preţuite cu mulţi bani, pe care şi un om rău le poate dobândi. Aşa stând lucrurile, nu voi admite că un om bogat poate fi cu adevărat fericit, nefiind în acelaşi timp şi bun.

743c-744a. Scopul legilor era, din punctul nostru de vedere, ca cetăţenii să fie cât mai fericiţi cu putinţă şi să aibă între ei relaţii cât mai prieteneşti. Aceste relaţii nu vor fi însă posibile acolo unde vor exista multe procese şi multe nedreptăţi, ci doar acolo unde acestea vor fi cât mai neînsemnate şi mai puţine. Susţinem deci că nu trebuie să existe în cetatea noastră nici aur, nici argint, nici câştiguri mari de pe urma activităţilor artizanale, a cametei, ori de pe urma creşterii ilegale de turme, ci doar bunurile pe care le aduce şi le oferă agricultura, iar dintre acestea doar câte nu-l vor determina pe cel care le dobândeşte să neglijeze acele lucruri pentru care bunurile sunt făcute; iar acestea sunt sufletul şi trupul care, lipsite de gimnastică şi de restul educaţiei, nu au nici un preţ. De aceea, am

afirmat nu o dată că preocuparea de a dobândi bunuri trebuie să fie ultima care să se bucure de cinstire ; căci fiind trei la număr lucrurile de care orice om se îngrijeşte, al treilea şi cel din urmă este grija de a dobândi bunuri în mod drept, apoi urmează cea dedicată trupului, iar lucrul cel mai de seamă este grija pentru suflet. Aşadar, dacă în sistemul politic pe care îl descriem valorile sunt astfel ierarhizate, s-a legiferat în mod drept ; dar dacă vreuna dintre legile recomandate aici va arăta că ţine la mai mare cinste în cetate sănătatea trupului decât pe cea a sufletului, ori bogăţia la mai mare cinste decât sănătatea trupului şi pe cea a sufletului, va fi limpede că nu a fost instituită în mod drept. Deci trebuie ca legiuitorul să se întrebe adesea „ce intenţionez ? " şi „îmi ating scopul sau îl ratez ? "

751a-b. Există două aspecte ale ordinii politice : primul, instituirea magistraturilor şi a magistraţilor, câte trebuie să fie la număr cele dintâi şi în ce fel trebuie instituite ; apoi [urmează] legile ce trebuie prescrise fiecărei magistraturi, care, câte şi de ce fel ar fi potrivite fiecăreia.

26. Educaţia în *Legile*

a) Definiţie (*Legile*, 643d-644a)

Să nu rămână neclar ceea ce numim educaţie. Atunci când criticăm sau lăudăm creşterea anumitor oameni, spunem despre cineva dintre noi că este educat, pe când despre altcineva spunem că este needucat, chiar fiind acesta din urmă cât se poate de instruit pentru meseria de mic comerciant, de cârmaci de corabie ori pentru vreo altă meserie de acelaşi fel. Dar, după cât se pare, discursul de faţă nu consideră că educaţia constă în astfel de lucruri, ci socoate că ea este formarea copilului pentru virtute încă din copilărie, făcându-l pe acesta să năzuiască şi să-şi dorească să devină un cetăţean desăvârşit, capabil să conducă şi să se lase condus după dreptate. Pe cât cred, o dată definită o atare creştere, ea este singura căreia discursul nostru i-ar acorda numele de educaţie, iar pe cea care tinde spre dobândirea bunurilor, a puterii sau a vreunei alte abilităţi lipsite de raţiune şi dreptate ar considera-o de condiţie proastă şi improprie unui om liber, întru totul nedemnă de a fi numită educaţie.

b) Egalitatea sexelor din punctul de vedere al educaţiei războinice (804d-805b)

În toate gimnaziile acestea, profesori străini pentru fiecare disciplină, stabiliţi la noi în schimbul unui salariu, le vor preda elevilor toate cunoştinţele privitoare la război şi la muzică, fără ca tatăl să fie lăsat ca după bunul său plac să-şi trimită sau nu copilul la şcoală, ci, după cum se spune, fiecare bărbat şi fiecare copil în parte, în măsura posibilului, sunt obligaţi să primească educaţie, ca unii ce aparţin mai mult statului decât părinţilor lor. Aceleaşi reglementări le dictează legea mea şi pentru fete ca şi pentru băieţi, fetele trebuind să se antreneze la fel cu băieţii. Şi nu m-aş teme să afirm că echitaţia şi gimnastica, considerate a fi potrivite pentru bărbaţi, nu sunt nepotrivite pentru femei. Mă încredinţează de aceasta mărturia unor vechi mituri şi, ca să zic aşa, prezentul îmi arată că în zona Pontului trăiesc miriade de femei numite Sauromate cărora le este rânduit să folosească nu doar caii, ci şi arcurile şi celelalte arme, antrenându-se la fel cu bărbaţii. Şi mai am de adăugat următoarele : afirm că, dacă este posibil ca lucrurile să se petreacă în felul în care am spus, obiceiurile din timpul şi de prin părţile noastre sunt dintre toate cele mai nechibzuite, lăsând ca bărbaţii şi femeile să nu practice aceleaşi exerciţii, din toate puterile lor şi în mod unanim ; astfel, oricare cetate există şi trăieşte doar pe jumătate în loc să fie întreagă, deşi impozitele şi sarcinile sunt aceleaşi. Ceea ce, cu siguranţă, ar fi o uimitoare greşeală din partea legiuitorului.

c) Conţinuturile didactice (I) (809b-809d)

S-a vorbit despre cele privitoare la muzica corală, la melodii şi la dansuri, despre modelele care trebuie să fie selectate, corectate şi consacrate ; dar despre scrierile în proză, de ce fel trebuie să fie şi în ce mod trebuie să le citească cei crescuţi de tine, preabunule responsabil al educaţiei, despre acestea nu am vorbit. Ai în discursul de faţă prevederi referitoare la educaţia militară, la ce trebuie să se înveţe şi la exerciţiile care trebuie să se facă, dar n-am reglementat cele privitoare în primul rând la literatură, în al doilea rând la cântatul din liră şi la aritmetică, despre care am spus că fiecare trebuie să înveţe atât cât este necesar pentru război, pentru administrarea propriei case şi pentru cea a cetăţii ; pe lângă acestea, este necesar

ca în aceleaşi scopuri să se studieze, atât cât este necesar pentru conducerea oricărui stat, despre cursul corpurilor cereşti – al astrelor, al soarelui şi al lunii. La ce mă refer? La distribuţia zilelor în cadrul lunilor şi a lunilor în cadrul fiecărui an, pentru ca anotimpurile, jertfele şi sărbătorile orânduindu-se fiecare după cum se cuvine în chip natural, şi făcând astfel încât cetatea să fie vie şi activă, să-şi îndeplinească cele cuvenite faţă de zei, iar pe cetăţeni să-i facă mai pricepuţi în aceste privinţe.

d) Conţinuturile didactice (II) (809e-810c)

Timpul potrivit pentru învăţarea literelor este de vreo trei ani pentru un copil în vârstă de zece ani, iar la treisprezece ani să înveţe să cânte din liră timp de trei ani. Şi nu i se va permite nici tatălui, nici elevului, fie că-i place studiul, fie că nu, să scurteze sau să prelungească, împotriva legii, perioada prescrisă. [...] Trebuie să se ocupe de învăţarea literelor atât cât este necesar ca să poată scrie şi citi.

e) Educaţia literară (810e-811b)

Afirm că avem un mare număr de poeţi care au compus în hexametri, în trimetri şi în toţi metrii care pot fi enumeraţi, unii – lucrări serioase, alţii – lucrări comice, cu care cei mai mulţi susţin că trebuie să se nutrească până la saţietate tinerii bine educaţi, făcându-i, prin lectură, să fie informaţi şi învăţaţi, ajungând să cunoască temeinic poeţi întregi; iar alţii, selecţionând părţile principale din operele tuturor poeţilor şi adunând laolaltă pasaje întregi spun că trebuie învăţate pe de rost, dacă intenţionăm să educăm un tânăr virtuos şi înţelept ca urmare a predării multor abilităţi şi informaţii. [...] Cum m-aş putea deci exprima în mod potrivit cu privire la toate acestea, rezumându-le într-un cuvânt? Socot că, după cât se pare – şi oricine va fi de acord cu mine –, fiecare poet a spus multe lucruri bune, dar şi multe rele. Şi aşa stând lucrurile, susţin că este periculos pentru copii să-i studieze în număr mare.

27. Formele de guvernare şi ierarhia lor (*Legile*, 709d-711a)

(Atenianul şi Cleinias)

– Legislatorule, [...] ce condiţii şi ce fel de stat să-ţi oferim pe care, avându-le la dispoziţie, să poţi tu însuţi guverna în mod satisfăcător? [...] Iată răspunsul: „Daţi-mi un stat guvernat de un

tiran; tiranul să fie tânăr, înzestrat cu o bună memorie, să înveţe cu uşurinţă, să fie curajos şi să aibă, în chip natural, un suflet nobil; şi, dacă toate acestea ar fi să fie de vreun folos, să se alăture acestui suflet şi acea calitate pomenită mai devreme ca fiind un adaos necesar pentru toate componentele virtuţii".

– Cumpătarea, o, Megillos, mi se pare că este acest adaos la care se referă străinul, nu-i aşa?

– Cumpătarea în înţelesul ei comun şi nu în cel înalt conform căruia înţelepciunea este asociată cumpătării; cea care se manifestă de la început în chip natural la animale şi la copii, pe unii făcându-i să se poarte cu stăpânire de sine în privinţa plăcerilor, iar pe alţii făcându-i să fie nestăpâniţi. [...] Fie ca tiranul să posede această însuşire naturală adăugată celorlalte însuşiri pomenite, şi statul va dobândi cât se poate de repede şi de bine tipul de guvernare care-i va asigura o existenţă foarte fericită. [...]

– Ce spui? Cu singura condiţie ca tiranul să fie tânăr, cumpătat, iute la învăţătură, cu o bună memorie, curajos şi nobil la suflet?

– Şi norocos, mai adaugă, nu în altă privinţă decât în aceea de a fi contemporan cu un legislator de seamă şi pe care soarta să i-l scoată înainte. Când lucrurile se petrec astfel, zeul a făcut aproape tot ce-i stă în putinţă să facă atunci când doreşte ca un stat să o ducă deosebit de bine. Al doilea loc în ierarhia bunei guvernări îl ocupă statul în care doi conducători sunt asemenea celui descris, al treilea loc – cel în care există trei, şi aşa mai departe, fiind tot mai dificil pe măsură ce conducătorii sunt mai mulţi şi tot mai uşor pe măsură ce aceştia sunt mai puţini.

– După cât se pare, susţii că cea mai bună guvernare derivă dintr-o tiranie cu un excelent legislator şi cu un tiran virtuos, şi că astfel statul atinge starea desăvârşită cu maximă uşurinţă şi rapiditate, iar a doua în ierarhie este oligarhia şi a treia – democraţia, nu-i aşa?

– Câtuşi de puţin; cea dintâi este tirania, a doua este regalitatea, a treia – un anume fel de democraţie, iar a patra, oligarhia care doar foarte greu ar permite naşterea formei statale optime, căci în cadrul ei există cel mai mare număr de conducători. [...] Şi cu cât sunt mai puţini la număr cei care exercită autoritatea, cu atât aceasta este mai puternică, după cum se întâmplă în cazul tiraniei, iar atunci şi acolo schimbările se petrec cu cea mai mare uşurinţă şi repeziciune.

28. Guvernarea perfectă: mitul epocii lui Cronos (*Legile*, 713b-714b)

Înaintea cetăţilor a căror formare am descris-o deja, se spune că a existat, pe vremea lui Cronos, o întemeiere, o guvernare foarte fericită, a cărei imitaţie este cetatea cea mai bine condusă dintre cele de-acum. [...] Tradiţia ne-a transmis cât de fericită era viaţa celor de-atunci, cum aveau de toate din belşug şi de la sine. Iar cauza acestei stări de lucruri ar fi fost următoarea: înţelegând Cronos [...] că nici o fiinţă omenească nu este în stare să guverneze în mod autocratic toate treburile omeneşti fără să se umple de trufie şi nedreptate, cântărind acest fapt a rânduit drept regi şi conducători ai cetăţilor noastre nu oameni, ci – aleşi dintr-un neam mai divin şi mai nobil – daimoni; tot astfel procedăm şi noi în prezent cu cirezile şi turmele de animale: nu le rânduim boilor nişte boi drept păstori, şi nici caprelor nişte capre, ci noi le stăpânim, ca unii ce suntem de neam mai bun decât acestea. Tot astfel şi zeul, ca un iubitor de oameni, ne-a rânduit drept întâi-stătător neamul mai nobil al daimonilor care, îngrijindu-se de noi cu multă bunăvoinţă a lor faţă de noi şi a noastră faţă de ei, ne-au oferit un trai de pace, pudoare, armonie şi dreptate neîngrădită, făcând ca neamul omenesc să vieţuiască fericit şi fără tulburări. Şi chiar şi în ziua de azi această istorisire rosteşte un adevăr, anume că în cetăţile guvernate nu de un zeu, ci de vreun muritor, oamenii n-au scăpare în faţa relelor şi a suferinţelor; şi se pare că trebuie să imităm prin orice mijloc viaţa celor despre care se spune că au trăit pe vremea lui Cronos, şi să ne guvernăm atât casele, cât şi cetăţile supunându-ne atât în nume propriu, cât şi în numele cetăţii acelor părţi nemuritoare din noi şi dând numele de lege orânduirii stabilite de raţiune. Dar dacă un singur individ sau o oligarhie sau o democraţie cu sufletul avid de plăceri şi pofte de care simte nevoia să se umple neputând deloc să le reziste şi, victimă a bolii fără sfârşit şi fără saţ a viciilor, va conduce o cetate sau pe vreun particular, călcând în picioare legile, [...], atunci nu există mijloc de salvare [pentru acel stat].

29. Întemeierea sacrală a statului (*Legile*,738b-738d)

Fie că se întemeiază o cetate nouă, fie că se reformează una veche care a decăzut, nici un om cu minte nu trebuie ca, privitor la zeii şi templele care trebuie înălţate pentru ei în oraş, la zeii şi la daimonii cărora acestea trebuie să le fie închinate, să încerce să schimbe ceea ce a fost hotărât la Delphi, la Dodona sau de către Ammon ori prin vechi tradiţii orale, indiferent de forma lor, fie că se datorează unor viziuni sau unei inspiraţii divine; pe acest temei s-au rânduit jertfe şi rituri fie autohtone, fie tireniene, fie aduse din Cipru sau de altundeva; pe temeiul unor astfel de tradiţii s-au consacrat oracole şi statui şi altare şi temple înzestrate fiecare cu un teritoriu sacru; de acestea toate, legislatorul nu se va atinge câtuşi de puţin, iar fiecărei clase de cetăţeni îi va desemna un zeu, un daimon sau un erou.

30. Statul totalitar ca stat ideal în *Legile*

a) Stabilirea numărului de locuitori şi împărţirea pământului în loturi (737c-738b)

În ce chip, aşadar, s-ar putea face o împărţire dreaptă? În primul rând, e necesar să se stabilească la cât trebuie să se ridice numărul total al cetăţenilor; apoi trebuie să cădem de acord asupra felului în care vor fi împărţiţi, în câte clase şi cât de numeroase vor fi acestea; şi între acestea trebuie să împărţim, cât se poate de egal, pământul şi locuinţele. [...] Pământ ne trebuie atât cât să poată hrăni un număr de cetăţeni cumpătaţi şi de mai mult nu este nevoie, iar ca număr de locuitori este nevoie de atâţia câţi să se poată apăra de agresiunile vecinilor şi să nu fie complet incapabili să-şi ajute vecinii dacă aceştia sunt agresaţi de alţii. [...] Cinci mii patruzeci la număr, aşa este potrivit, vor fi cei care vor primi pământ şi-şi vor apăra lotul ce le revine. [...] În privinţa numerelor, orice legislator trebuie să ştie ce fel de număr şi care anume este cel mai folositor tuturor cetăţilor. Să-l alegem pe cel care are cei mai mulţi divizori, şi mai ales divizori care se succed. [...] Iar numărul cinci mii patruzeci care admite nu mai mult de cincizeci şi nouă de divizori comportând zece consecutivi, de la unu la zece, este potrivit şi în vreme de război, şi în vreme de pace pentru încheierea a diferite convenţii şi asocieri, pentru contribuţii şi distribuiri.

b) Comunitatea bunurilor (739a-740c)

Astfel este cel mai bine : să se descrie cea mai bună formă de guvernare, apoi cea de-a doua în ordinea excelenţei, apoi cea de-a treia, fiindu-i lăsată posibilitatea de a alege celui care are autoritatea de a decide asupra guvernării. Să facem acum şi noi tot aşa, descriind forma de guvernare cea mai bună, apoi pe cea de-a doua şi pe cea de-a treia ; iar alegerea să i-o lăsăm lui Cleinias sau oricui altcuiva care ar dori ca, participând la o astfel de opţiune, să păstreze, după înclinaţia proprie fiecăruia, ceea ce socoteşte ca bun din propriul său stat. Cea mai desăvârşită cetate şi formă de guvernare şi sistem de legi sunt cele în întreg cuprinsul cărora se respectă cât mai fidel vechea spusă cum că între prieteni toate sunt comune. Oriunde aşadar există acum sau va exista vreodată starea în care femeile sunt comune, copiii sunt comuni şi comune sunt toate bunurile, fiind eliminat prin orice mijloace şi de pretutindeni orice lucru numit „propriu" şi făcându-se astfel încât, după putinţă, şi lucrurile care din fire sunt proprii să devină întrucâtva comune, precum ochii, urechile şi mâinile care ar trebui să pară că văd şi aud şi lucrează în comun, oriunde oamenii laudă şi condamnă, pe cât posibil la unison toate lucrurile bucurându-se şi întristându-se din aceleaşi cauze, lăudând după puteri legile care fac ca cetatea să fie cât mai unită, acolo nimeni, trecând peste acestea, nu va putea stabili o măsură mai dreaptă sau mai bună în privinţa virtuţii. Fie că într-un astfel de stat locuiesc zei sau copii ai zeilor, dacă-şi duc viaţa în acest chip, trăiesc cu bucurie. De aceea, nu trebuie căutat în altă parte un model de guvernare, ci ţinându-ne de acesta, să căutăm pe cât posibil să ne apropiem de el. Cetatea pe care am proiectat-o ar fi cât se poate de aproape de nemurire şi ar ocupa locul al doilea în ordinea excelenţei. După aceea o vom cerceta pe cea de-a treia în această ordine, dacă zeul ne-o va îngădui. Dar acum o analizăm pe cea de-a doua, care este ea şi în ce fel a dobândit un astfel de caracter ?

c) Legile proprietăţii (740a-740c)

În primul rând, cetăţenii să-şi împartă pământul şi locuinţele, dar să nu lucreze pământul în comun, un astfel de lucru fiind mai presus de puterile unor oameni născuţi, crescuţi şi educaţi în felul celor de-acum ; iar împărţirea să se facă cu gândul că acela care-şi primeşte

partea de glie trebuie să o considere ca fiind o proprietate comună a întregii cetăţi şi să o îngrijească, deoarece îi aparţine patriei, mai mult decât o mamă îşi îngrijeşte copiii, fiind glia o zeiţă stăpânitoare peste cei muritori, aceleaşi gânduri trebuind să le aibă şi faţă de zeii locali şi faţă de daimoni. Pentru ca aceste dispoziţii să rămână pentru totdeauna neschimbate, trebuie respectate următoarele : numărul căminelor, aşa cum a fost fixat, trebuie să rămână acelaşi, fără să sporească sau să scadă vreodată. Acest lucru poate fi realizat în mod ferm pentru oricare cetate astfel : stăpânul lotului îl va lăsa întotdeauna pe unul singur dintre fiii săi, ales după dorinţă, drept moştenitor al căminului şi pământului părintesc, ca să se îngrijească în calitate de urmaş atât de zeii familiei, cât şi de cei ai cetăţii, de cei vii şi de cei morţi.

(741b-741c). Acum legea stabileşte [...] în primul rând condiţiile de împărţire a loturilor pe care cetăţenii trebuie ori să le accepte, ori să nu participe la împărţire : mai întâi, că pământul este închinat tuturor zeilor, apoi că preoţii şi preotesele se vor ruga cu ocazia primului, celui de-al doilea şi celui de-al treilea sacrificiu ca acela care-şi vinde casa sau pământul primite în distribuţie, cât şi cel care le cumpără, să sufere pedeapsa potrivită acestei încălcări.

d) Interdicţia posesiei banilor (742a-742c)

Pe lângă toate acestea, urmează o lege care interzice oricărui particular să posede aur sau argint, în afara banilor care le sunt necesari meşteşugarilor pentru schimburile zilnice, cât şi tuturor celor care au nevoie să-şi plătească angajaţii, sclavi sau străini. Pentru aceste scopuri dispunem că este necesar să se deţină bani care să aibă valoare doar pe piaţa internă, dar care să fie lipsiţi de orice valoare pentru cei din afara cetăţii. Cât despre moneda grecească comună, este necesar ca statul să posede întotdeauna o sumă destinată expediţiilor militare şi călătoriilor în alte state, precum ambasadele sau alte misiuni necesare statului, ori pentru cazul în care trebuie trimis cineva [într-o misiune]. Iar dacă vreun particular este nevoit vreodată să călătorească, s-o facă doar cu acordul autorităţilor, iar dacă se întoarce cu bani străini care i-au rămas, să-i depună [în tezaurul cetăţii] luându-şi în schimb echivalentul în moneda locală ; dar dacă se descoperă că cineva i-a păstrat pentru sine, banii vor fi confiscaţi, iar cel care ar cunoaşte împrejurarea şi nu ar denunţa-o, va fi supus

aceloraşi blesteme şi aceluiaşi oprobriu ca aducătorul banilor, iar în plus va plăti o amendă nu mai mică decât suma în bani străini care a fost introdusă în ţară.

e) Pragul sărăciei şi limita bogăţiei (744d-745a)

Este necesar, spunem noi, într-un stat care vrea să evite boala cea mai gravă numită pe drept cuvânt dezbinare mai degrabă decât dezacord, să nu existe cetăţeni foarte săraci şi alţii foarte bogaţi, căci aceste două extreme duc la aceste două rezultate; aşadar, legiuitorul trebuie să stabilească o limită a sărăciei şi a bogăţiei. Limita sărăciei să fie valoarea lotului distribuit care trebuie să rămână neatins şi nici unul dintre conducători, nici unul dintre cetăţenii care cinstesc virtutea nu va privi cu indiferenţă diminuarea cât de neînsemnată a acestuia. Fiind stabilită această măsură, legiuitorul va permite să se dobândească o avere de două ori mai mare, de trei ori mai mare şi de până la patru ori mai mare. Iar dacă cineva dobândeşte mai multă avere – fie că a găsit-o, fie că a primit-o cumva, fie că a făcut afaceri, fie că prin vreun alt noroc de acest fel a câştigat ceva ce depăşeşte măsura stabilită – dând ceea ce prisoseşte cetăţii şi zeilor ce-o ţin în pază, va fi preţuit şi scutit de pedeapsă; dar dacă cineva nu se supune acestei legi, va plăti o amendă în valoare de o jumătate din propriile sale bunuri, iar cel care-l denunţă va dobândi jumătate din surplus, cealaltă jumătate fiind destinată zeilor.

f) Limitarea călătoriilor în străinătate (950d-952d)

Aşa trebuie să procedăm în privinţa călătoriilor în alte ţări sau locuri şi în cea a primirii străinilor: în primul rând, cu nici un chip şi sub nici un cuvânt nu-i va fi îngăduit nici unui cetăţean sub patruzeci de ani să plece din ţară, în plus nimănui nu-i va fi îngăduit să călătorească în scopuri private, ci doar în scopuri de interes public încredinţate crainicilor, ambasadorilor şi unor observatori. Iar expediţiile militare şi războinice nu trebuie considerate călătorii oficiale. Trebuie trimişi ambasadori la Delphi, lui Apollon, la Olympia, lui Zeus, la Nemeea şi la Istm, pentru a lua parte la sacrificiile şi jocurile în cinstea acestor zei, şi în măsura posibilului trebuie trimişi cât mai mulţi ambasadori, totodată cât mai morali şi mai nobili, care să facă astfel încât cetatea noastră să dobândească o bună reputaţie în adunările sacre şi în cele dedicate păcii, conferindu-i un renume glorios care să-l contrabalanseze pe acela al războinicilor ei şi care,

o dată întorşi acasă, îi vor învăţa pe tineri că orânduirea politică a celorlalte state este inferioară faţă de cea din propria lor cetate. De asemenea, gardienii legilor trebuie să trimită observatori în chipul următor: [...] În primul rând, observatorul trimis din partea noastră va avea mai mult de cincizeci de ani şi, în plus, se va fi dovedit a fi dintre cei cu bună reputaţie şi la război, şi în rest, dacă urmează să fie trimis în alte state cu acordul gardienilor legilor. Iar dacă trece de şaizeci de ani va înceta să mai fie observator. După ce va fi cercetat [instituţiile străine] atât timp cât va fi dorit în cadrul intervalului de zece ani, o dată întors acasă va veni în faţa consiliului celor care supraveghează legile [...]. Acesta va fi alcătuit şi din tineri, şi din vârstnici şi se va compune, în primul rând, din preoţi care au primit distincţia pentru virtute, în al doilea rând din zece dintre cei mai bătrâni gardieni ai legilor şi, de asemenea, din responsabilul cu educaţia aflat în funcţie şi din cei anteriori acestuia din urmă. Nici unul dintre ei nu va veni singur la adunare, ci însoţit de un tânăr între treizeci şi patruzeci de ani pe care îl va fi ales. [...] În faţa acestei adunări se va prezenta, de îndată ce se va fi întors, observatorul orânduirilor existente la alţi oameni şi va spune dacă a auzit despre instituirea unor legi, despre educaţia şi despre creşterea [tineretului], iar dacă el însuşi a reflectat la anumite lucruri, le va comunica întregului consiliu. Dacă va părea că s-a întors nici mai rău, dar nici în vreo privinţă mai bun decât la plecare, i se va arăta recunoştinţă cel puţin pentru zelul său ; dacă a revenit cu mult mai bun, va fi mult mai elogiat în timpul vieţii, iar după moarte îi vor fi rânduite, de către adunare, cinstirile cuvenite. Iar dacă va părea că s-a întors corupt nu va avea relaţii nici cu tinerii, nici cu vârstnicii, în ciuda pretenţiilor sale de înţelepciune. Dacă se supune magistraţilor, să trăiască asemenea unui simplu particular, iar dacă nu, să fie condamnat la moarte în cazul în care este dovedit în justiţie că unelteşte împotriva legilor şi a educaţiei.

31. Principalele magistraturi ale statului în *Legile*

a) Consiliul celor treizeci şi şapte de gardieni ai legilor (754d-755b)

Cât despre cei treizeci şi şapte, vor fi aleşi de noi, acum şi întotdeauna, pentru următoarele [atribuţii] : în primul rând, vor fi gardieni ai legilor şi, în al doilea rând, ai înscrisurilor în care fiecare îşi va declara, pentru conducători, mărimea averii care să nu depăşească

patru mine pentru cetăţenii primei clase, trei pentru cei aparţinând clasei a doua, două pentru cei din a treia clasă şi una pentru cetăţenii clasei a patra. Iar dacă cineva va fi dovedit că posedă mai mult decât a declarat, surplusul se va confisca [...]. Un gardian al legilor nu va rămâne în funcţie mai mult de douăzeci de ani şi nu va putea fi votat înainte de împlinirea vârstei de cincizeci de ani. Dacă va fi ales la şaizeci de ani, va rămâne în funcţie doar zece ani, şi tot astfel, urmând această proporţie, încât dacă trăieşte mai mult de şaptezeci de ani, să nu poată spera că ar putea rămâne între aceşti magistraţi exercitând o funcţie de o asemenea însemnătate.

b) Consiliul nocturn (961a-961c)

N-am spus, oare, că trebuie să avem în statul nostru un consiliu alcătuit astfel: zece dintre gardienii legilor, anume cei mai bătrâni dintre ei, împreună cu toţi cei care au primit distincţii pentru virtute; în plus, cei care au călătorit în străinătate spre a verifica dacă se aude de vreo dispoziţie potrivită pentru păzirea legilor şi care, socotind că au izbutit în întreprinderea lor s-au întors sănătoşi acasă şi, fiind supuşi examinării, au fost socotiţi vrednici să facă parte din acest consiliu. Pe lângă aceştia, fiecare ar trebui să-l aducă cu sine pe un tânăr, care să nu aibă mai puţin de treizeci de ani, pe care l-a socotit vrednic, prin fire şi prin educaţie, de această funcţie, tânăr pe care să-l prezinte şi celorlalţi membri şi, dacă şi acelora li se va părea potrivit, să fie acceptat, iar dacă nu, judecata asupra persoanei respective să le rămână ascunsă tuturor, dar mai cu seamă celui respins. Acest consiliu trebuie să se întrunească dimineaţa de cu noapte, când toţi au răgaz de la treburile private sau publice.

(962b-963a)

(Atenianul şi Cleinias)

– Iar acum, dacă este sortit ca întemeierea ţării să fie desăvârşită, trebuie, după cât se pare, să existe în cadrul ei o parte constitutivă care să cunoască în primul rând lucrul despre care am vorbit, anume care este scopul politic urmărit de noi, şi, în al doilea rând, în ce fel se poate atinge acest scop şi care sunt mai întâi legile şi apoi oamenii care, prin sfaturile lor, slujesc sau nu îndeplinirea acestuia. Iar dacă o cetate este privată de o astfel de parte, nu este de mirare că, lipsită de raţiune şi de simţuri, acţionează la întâmplare în tot ce întreprinde.

– Adevărat.

– Atunci, care dintre părţile componente ale statului nostru sau care dintre instituţiile sale posedă în măsură suficientă un astfel de element protector? Putem răspunde?

– Nu, străine, cel puţin nu cu certitudine. Dar dacă îmi este îngăduit să fac o presupunere, mi se pare că spusele tale se referă la acel consiliu despre care tocmai ai spus că se întruneşte noaptea.

– Ai răspuns foarte bine, Cleinias şi, după cum arată discursul nostru, acest consiliu trebuie să posede toate virtuţile; iar cea mai însemnată este să nu privească în mod ezitant spre mai multe obiective, ci, uitându-se la unul singur, să-l ţintească mereu doar pe acela. [...]

– Aşadar, străine, este drept ceea ce am stabilit la începutul discuţiei noastre; căci spuneam că una singură trebuie să fie întotdeauna ţinta către care privesc toate legile şi am căzut de acord că pe drept cuvânt aceasta este numită virtute.

– Da.

– Şi am stabilit că virtutea este împătrită [...] şi, în plus, că virtutea principală este înţelepciunea căreia toate lucrurile şi celelalte trei virtuţi [curajul, cumpătarea şi dreptatea] trebuie să i se supună.

(964b-965a)

(Atenianul şi Cleinias)

– Există oare, pentru un legislator, pentru un gardian al legilor ori pentru un om care consideră că îi întrece în virtute pe ceilalţi şi care a fost distins pentru astfel de însuşiri, vreun lucru mai însemnat decât cele despre care discutăm, şi anume curajul, cumpătarea, dreptatea şi înţelepciunea?

– Cum să existe?

– Nu se cuvine oare ca în toate privinţele acestea interpreţii legilor, învăţătorii lor, legiuitorii şi gardienii celorlalţi cetăţeni, să fie mai capabili decât oricine în a-l instrui asupra viciului, a virtuţii şi a felului în care aceasta trebuie dezvăluită, pe acela care doreşte să afle şi să ştie ori pe acela care trebuie pedepsit şi mustrat pentru greşelile sale? Nu cumva, venind în cetatea noastră vreun poet sau vreunul care se dă drept învăţător al tineretului, ne va părea superior celui care a fost distins pentru practicarea tuturor virtuţilor? Este oare de mirare că un astfel de stat, în care gardienii [legilor], necunoscând îndeajuns virtutea, nu sunt îndeajuns de competenţi în

a vorbi şi în a făptui, fiind lipsit de pază, pătimeşte cele pe care le pătimesc statele din vremea noastră?

– Câtuşi de puţin, după cum e de aşteptat.

– Ei bine, trebuie oare să facem ceea ce am spus sau nu? Nu trebuie oare să-i facem pe gardieni să fie mai vigilenţi în privinţa virtuţii decât ceilalţi cetăţeni, atât în fapte, cât şi în vorbe? Cum altfel se va asemăna statul nostru cu capul şi simţurile unor oameni înţelepţi, ca unul care posedă în sine o pază asemănătoare cu a acelora?

– Cum şi în ce fel, o, străine, ne vom reprezenta statul făcându-l să semene unui astfel de om?

– În mod evident, ne vom reprezenta statul ca fiind corpul, iar dintre gardieni, pe cei mai tineri, aleşi printre cei cu sufletul cel mai înzestrat şi mai pătrunzător, plasaţi precum ochii în partea superioară a capului, supraveghind cu atenţie tot ce se petrece împrejurul lor în cetate, şi comunicând în calitate de informatori observaţiile culese din toate părţile, memoriei, aşadar celor mai vârstnici; iar pe bătrâni, pe care-i asemuim cu raţiunea pentru gândirea lor remarcabilă în multe şi însemnate chestiuni, ni-i reprezentăm deliberând şi folosindu-se de cei tineri ca de nişte subalterni, în mod consultativ, şi astfel, lucrând împreună, ambele categorii acţionează pentru salvarea statului.

(967d-968e)

(Atenianul şi Cleinias)

– Este cu neputinţă ca vreunul dintre muritori să fie în mod constant pios faţă de zei dacă nu acceptă cele două lucruri pe care tocmai le-am spus, şi anume că, [în primul rând] sufletul precedă toate lucrurile născute, că este nemuritor şi că guvernează toate trupurile, şi [în al doilea rând], după cum am spus adesea, că există în astre o raţiune care conduce fiinţele; de asemenea, este necesar să fie instruit în disciplinele pregătitoare[1] înţelegând legătura lor cu artele Muzelor şi aplicându-le în mod armonios moravurilor şi reglementărilor legale şi să fie capabil să explice raţiunea acelor lucruri care au o raţiune. Cel care nu este în stare să le dobândească pe acestea adăugându-le la virtuţile civile, nu va putea fi un conducător

1. *Cf.* 818a: aritmetica, geometria, astronomia.

al întregii cetăţi, ci un subaltern al celor ce conduc. Iar acum, o, Cleinias şi Megillos, e vremea să vedem dacă, la toate legile pe care le-am enumerat mai înainte, o vom adăuga şi pe aceasta care înfiinţează ca pe un organism responsabil cu salvarea statului consiliul nocturn al magistraţilor care au în comun tipul de educaţie pe care l-am descris? Sau ce să facem?

– Cum să nu o adăugăm, preabunule <legiuitor>, dacă ne stă în putinţă într-o măsură oricât de mică?

32. Magistratul responsabil de educaţie (*Legile*, 765d-766a)

Ne-a mai rămas de instituit un magistrat [...], cel responsabil de întreaga educaţie destinată fetelor şi băieţilor. Conform legii, va fi unul singur, nu va avea mai puţin de cincizeci de ani, va fi tată al unor copii legitimi, de preferinţă atât băieţi, cât şi fete, iar dacă nu, de un singur sex. Să fie încredinţaţi, atât alesul însuşi, cât şi alegătorul, că aceasta este magistratura cu mult cea mai însemnată între magistraturile cele mai înalte din cetate. Căci sămânţa cea dintâi a oricărei făpturi – fie plantă, fie animal domestic ori sălbatic, fie om – crescând bine orientată spre virtute este capabilă în cel mai înalt grad să-şi atingă ţelul propriu firii sale. Iar omul, spunem noi, este o făptură blândă, însă dacă are parte de o educaţie bună unită cu o fire fericită, ajunge să fie dintre toate vieţuitoarele cea mai asemănătoare zeilor şi cea mai blândă; dar când creşterea primită e insuficientă ori nu este bună, el este cea mai sălbatică fiinţă din câte zămisleşte pământul. Pentru aceste motive, legiuitorul nu trebuie să îngăduie ca educarea copiilor să devină un accesoriu sau un lucru de importanţă secundă [...].

33. Prevederi referitoare la căsătorie în *Legile*

a) Recomandări (773a-773e)

Tinere – îi vom spune celui născut din părinţi virtuoşi – trebuie să închei o căsătorie pe placul oamenilor înţelepţi care te vor îndemna să nu ocoleşti însoţirea cu cei săraci şi să nu o urmăreşti cu tot dinadinsul pe cea cu cei bogaţi, ci, dacă toate celelalte sunt egale, să preferi întotdeauna însoţirea cu oameni mai săraci. Statului i-ar fi de folos o astfel de purtare, cât şi familiilor care se însoţesc, un lucru egal şi simetric fiind, în privinţa virtuţii, infinit superior unui lucru

lipsit de moderaţie. Cel care ştie despre sine că este prea impetuos şi repezit în toate acţiunile sale, să caute să devină ginerele unor oameni moderaţi; iar cel cu o natură contrară să urmărească însoţirea cu cei de o natură contrară. Iar în privinţa oricărei căsătorii, să existe o recomandare: trebuie ca prin căsătorie să se urmărească binele statului, şi nu propria plăcere. [...] Dar a reglementa acest lucru prin lege [...] ar fi nu doar ridicol, ci ar trezi şi mânia multora.

b) Legi (783d-784d)

Tinerii căsătoriţi trebuie să fie conştienţi că sunt datori să dea naştere, pentru Stat, unor copii pe cât de frumoşi şi virtuoşi cu putinţă. [...] În calitate de inspectori îi vor supraveghea femei pe care le vom fi ales, mai multe ori mai puţine, câte şi când le va părea potrivit magistraţilor; acestea se vor întâlni zilnic în templul Ilithyei, pentru cel mult o treime din zi, iar acolo îşi vor împărtăşi una alteia dacă au văzut că vreun bărbat sau vreo femeie aflaţi la vârsta procreaţiei sunt preocupaţi de altceva decât de îndeplinirea reglementărilor prevăzute prin sacrificiile şi ceremoniile căsătoriei. Perioada de procreaţie şi de supraveghere va fi de zece ani şi nu mai mult, atunci când căsătoria va fi fecundă; iar dacă la capătul acestei perioade nu au copii, se vor sfătui cu rudele şi cu femeile-inspectori şi vor fi divorţaţi, în folosul fiecăruia. [...] Femeile-inspectori vor merge în casele celor tineri şi, unele sfătuindu-i, altele chiar ameninţându-i, îi vor face să pună capăt rătăcirii şi neascultării. Dacă nu vor reuşi, vor raporta cazul gardienilor legilor, iar aceştia vor interzice [acele purtări]. Dacă şi aceia vor fi neputincioşi, îi vor denunţa public afişându-le numele şi jurând că este cu neputinţă să fie îndreptaţi cutare şi cutare. Cel denunţat astfel, dacă nu câştigă în justiţie procesul împotriva acuzatorilor săi, îşi va pierde următoarele drepturi cetăţeneşti: nu va merge nici la ceremonii de căsătorie, nici la aniversări ale copiilor, iar dacă se va duce, oricine va dori îl va putea lovi fără să fie pedepsit. Aceeaşi lege şi pentru femei: să nu participe la procesiuni ale femeilor, să nu primească cinstiri şi să nu meargă la ceremonii de căsătorie ori la aniversări ale copiilor, dacă a fost denunţată pentru tulburarea ordinii şi nu s-a apărat în justiţie.

II. STUDII

Mitul lui Glaucos*

Andrei Cornea

1. Primii călători şi exploratori care, odinioară, au debarcat în Lumea Nouă au privit – cum se ştie – într-un mod echivoc noul care îi înconjura şi îi copleşea: unii, precum chiar Columb, au început prin a-l nega, imaginându-şi că noul nu e decât vechiul încă nerecunoscut care încearcă să se ascundă de ochii vigilenţi ai exploratorului. Dar apoi, când negarea noutăţii a devenit, ca principiu, imposibilă, s-a încercat măcar atenuarea ei. Au apărut ţări sau regiuni numite „Noua Anglie", „Noua Scoţie", „Noua Franţă" etc., ori s-au durat oraşe botezate „La Nouvelle Orléans", „New York" şi aşa mai departe, de parcă nimic nu i-ar fi neliniştit mai mult pe colonişti decât nişte eventuale denumiri complet nemaiauzite. Transportând peste Ocean numele vechi şi familiare, ei păreau să dorească în ascuns să îmblânzească spiritele necunoscute ale locurilor noi şi, de asemenea, să nu piardă legătura cu vechii penaţi, astfel încât, în final, să aibă de-a face nu atât cu o noutate absolută, cât cu o *restaurare* a familiarului pus sub eticheta, în fond falacioasă, dar liniştitoare, a adjectivului „nou".

Iată însă că, departe de a-i caracteriza numai pe exploratorii geografiei, dificultatea de a respira aerul prea tare al noului autentic i-a marcat foarte adesea şi pe cei care şi-au propus să traverseze timpul prezent în căutarea viitorului: este vorba despre ideologi, filosofi, „ingineri sociali" ori, la limită, despre revoluţionari de diferite tipuri şi înarmaţi cu felurite teorii legitimatoare. Ca şi în cazul coloniştilor geografiei, şi aceşti colonizatori ai unor republici ideale văd noul pe care ei înşişi se străduiesc să-l confecţioneze, să-l

* Acest text a apărut, într-o formă mai scurtă, cu acelaşi titlu, în *Idei în dialog*, septembrie, 9/2005.

predice şi să-l instaureze mai puţin ca pe o noutate absolută, cât mai degrabă ca pe o restaurare şi o restituire a vechiului, plasat într-un trecut adesea îndepărtat şi nebulos. E ca şi când ei ar avea convingerea că, atunci când ceea ce urmează să fie sau trebuie să fie a mai fost cândva, chiar şi foarte demult, orice efort e mai încurajat, orice suferinţă e sanctificată, iar chezăşia noului adevăr e imediat şi indiscutabil oferită.

Şi astfel, un fel de *duh restauraţionist* inspiră majoritatea revoluţiilor politice, religioase sau intelectuale. El îl uimea pe K. Marx care, într-o pagină celebră din *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, scria: „...Tradiţia tuturor generaţiilor defuncte apasă ca un coşmar asupra minţilor celor în viaţă. Şi tocmai atunci când par preocupaţi să se transforme pe ei şi lucrurile din jur, să făurească ceva ce n-a mai fost, tocmai în asemenea epoci de criză revoluţionară oamenii invocă temători ajutorul spiritelor trecutului, îşi însuşesc numele, lozincile de luptă, costumele lor, pentru a juca noua piesă a istoriei universale în această travestire venerabilă şi cu acest limbaj împrumutat. Astfel, Luther s-a travestit în apostolul Pavel, revoluţia din 1789-1814 s-a deghizat, rând pe rând, în republică romană şi în imperiu roman, iar revoluţia de la 1848 nu a găsit nimic mai bun de făcut decât să parodieze când anul 1789, când tradiţia revoluţionară a anilor 1793-1795"[1].

Numai că Marx însuşi a cedat repede acestui *duh restauraţionist* când, mai târziu, a văzut în emergenţa societăţii comuniste anunţate „exproprierea expropriatorilor" şi restaurarea unei proprietăţi arhaice şi lipsite de exploatare: „Ceasul din urmă al proprietăţii private capitaliste a sunat. Expropriatorii sunt expropriaţi. Modul de apropriere capitalist, care rezultă din modul de producţie capitalist, deci proprietatea privată capitalistă este prima negaţie a proprietăţii private individuale, întemeiată pe munca proprie. Dar producţia capitalistă produce cu necesitatea unui proces natural propria sa negaţie. Este negarea negaţiei. Aceasta nu restabileşte proprietatea privată, ci proprietatea individuală, dar pe baza realizării erei capitaliste, a cooperaţiei şi a posesiei comune asupra solului şi asupra mijloacelor de producţie..."[2].

1. K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, I, Bucureşti, 1949, p. 230.
2. K. Marx, *Capitalul*, în *ibidem*, p. 470.

Pe de altă parte, aşa cum credea Engels (în *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*), comunismul modern tinde să restaureze egalitatea, libertatea şi chiar natura primordială ale omului, pierdute după comunismul primitiv şi alterate între timp de societatea divizată în clase antagoniste. Dar maniera restauraţionistă este adoptată de marxism nu numai la scara întregii istorii. De pildă, *perestroika* lui Gorbaciov îşi propune să restaureze „comunismul autentic" din perioada NEP-ului leninist, presupus corupt ulterior de birocraţia stalinistă, considerat de un Alexandr Iakovlev „o contrarevoluţie în stare pură"[3]. În schimb, când revoluţiile din 1989 au izbucnit, ele au cerut apăsat restaurarea valorilor şi a libertăţilor „burgheze", pe care comunismul le negase. Într-adevăr, „negarea negaţiei" însemna acum a-l nega pe Marx care, la rândul lui îi „negase" pe doctrinarii liberali, „burghezi" !

Pe de altă parte, revoluţia comunistă doreşte să reia şi să „restaureze", completând-o şi desăvârşind-o, Revoluţia Franceză, ucisă prea devreme de „Thermidor"-ul presupus reacţionar. Revoluţia Franceză, la rândul ei, îşi propunea să revină la o stare de libertate pierdută, aceea a Antichităţii romane republicane de dinaintea epocii feudale, chipurile barbare, corupătoare a naturii umane autentice şi decadente, o epocă pe care revoluţia vroia s-o lichideze. Abatele Sièyes în faimosul său pamflet *Ce este starea a treia ?* exclama: „În noaptea barbariei şi a feudalităţii, adevăratele raporturi dintre oameni au putut să fie distruse, toate naţiunile date peste cap, orice justiţie coruptă ; dar, la răsăritul luminii, este necesar ca absurdităţile gotice să fugă şi ca resturile vechii ferocităţi să cadă şi să dispară"[4]. Câţiva ani mai târziu, Robespierre, ţinând *Contractul social* sub braţ, îşi trimitea adversarii suspecţi de „absurdităţi gotice" la ghilotină. Dar republica virtuoasă descrisă acolo de Jean-Jacques Rousseau urmărea de fapt să restaureze omul necorupt al primelor comunităţi şi egalitatea din timpuri străvechi, prezentate idilic tot de el în *Discursul asupra originii inegalităţii dintre oameni*, stare de lucruri ţinând – credea Rousseau – de epoca cea mai fericită şi singura autentică a

3. Alexandr Iakovlev, *Ce vrem să facem din Uniunea Sovietică*, Bucureşti, 199, p. 42.
4. *Apud* F. Furet, *Penser la Revolution Française*, Paris, 1983, p. 66.

neamului omenesc. Rousseau credea, pe de altă parte, că, în mod practic, restaurarea egalităţii funciare poate reînvia modelul statului spartan al lui Licurg, despre care, ca toţi oamenii acelor timpuri, învăţase din *Vieţile paralele* ale lui Plutarh[5].

Mereu deci revoluţiile încearcă restaurarea unei situaţii imaginate ca primordială, considerată benefică, şi care, desigur, este în fiecare caz, diferită şi plasată în alt moment. Mascaradă, parodiere ridicolă a trecutului? Câtuşi de puţin, măcar din punctul de vedere al revoluţionarilor înşişi. Un Hérault de Séchelles, redactorul principal al Constituţiei din 1793, nu juca câtuşi de puţin teatru când se adresa Bibliotecii Naţionale, cerând de urgenţă ca sursă de inspiraţie pentru noua constituţie orice culegere disponibilă care să cuprindă şi „legile lui Minos", pasămite ignorate atât amar de timp din pricina barbariei „gotice"[6]! Şi nu era lipsit de întreaga seriozitate nici acel tânăr iluminat, consiliat de Petrarca şi, în 1347, adus la putere de popor la Roma – Cola di Rienzi – care îşi data actele de guvernare „în primul an al republicii romane eliberate" şi acorda tuturor italienilor cetăţenia romană[7]!

Nu altfel procedaseră în esenţă reformatorii religioşi: Luther, Calvin şi urmaşii lor voiau să revină la un presupus creştinism apostolic, care ar fi fost denaturat şi corupt de catolicism şi papi şi infestat de aceştia cu „idolatrie" şi „filosofie păgână"[8]. În Anglia, la urcarea pe tron, regele Eduard al VI-lea era aclamat de protestanţi ca un „nou rege Iosia", iar Elisabeta I, ca o „nouă Deborah". Cromwell îl invoca pe Isaia în faţa parlamentului englez şi proclama că englezii erau poporul lui Dumnezeu, văzând în alegerea lor o repetare a alegerii vechiului Israel.

În Germania, apostolii „revoluţiilor naţionale" – de la Fichte şi până la Paul de Lagarde şi Carl Schmitt – denunţau pe toate tonurile

5. J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii şi a fundamentelor inegalităţii dintre oameni*: „Se cârpea mereu câte ceva, deşi ar fi trebuit să se înceapă prin a se curăţi locul şi a se îndepărta toate vechile materiale, cum a făcut Licurg la Sparta, pentru a ridica o clădire sănătoasă" (tr. S. Antoniu). *Cf.* Plutarh, *Viaţa lui Licurg*, 4, 5.
6. Pierre Vidal-Naquet, „Tradition de la démocratie grecque", în Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, 1993, p. 16.
7. Léon Poliakov, *Mitul arian* (1971), Bucureşti, 2003, p. 89.
8. Vezi, de exemplu, Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine*, Chicago, 1990, p. 45.

corupţia civilizaţiilor franceză, engleză sau „iudaică", opunându-le pe germanul ancestral, aşa cum fusese el întruchipat de Tacit în *De Germania*, pentru a cărui „restaurare" militau.

În sfârşit, pentru extrema dreaptă românească (Nicolae Iorga, Nae Ionescu, Nichifor Crainic) care preconiza „revoluţia naţională", referirea restauraţionistă se făcea la valorile tradiţionale ale satului ori ale ortodoxiei, care ar fi fost corupte şi negate, chipurile, de invazia modernităţii sau de liberalism. În numele unei revoluţii autohtoniste şi naţionaliste, Nae Ionescu cerea restaurarea totală a ancestralului prin negarea modernităţii, propunând „o decuplare a noastră de politica mondială; o închidere a noastră, cât mai departe împinsă, în graniţele noastre; o luare în considerare a realităţilor româneşti; o scădere provizorie a standardului de viaţă la nivelul acestor realităţi; şi aşezarea temeiurilor unui stat românesc de structură ţărănească..."[9].

Astfel, aşa cum se vede, „duhul restauraţionist" al revoluţiilor şi revoluţionarilor suflă cu la fel de multă putere şi de la stânga, şi de la dreapta!

2. Ne propunem să urmărim cum este prezent restauraţionismul în filosofia politică a lui Platon – strămoşul ideologic al foarte multor revoluţii şi a numeroase radicalisme intelectuale de dreapta sau de stânga. Va fi vorba despre un studiu de caz, sperăm util pentru înţelegerea acestui paradox: *autoprezentarea noului revoluţionar, nu drept ceea ce este – nou –, ci ca o presupusă restaurare sau o imaginară restituire a foarte-vechiului*.

Mai întâi însă, să schiţăm, oricât de sumar, câteva dintre caracteristicile cele mai frecvente a ceea ce putem numi *restauraţionismul revoluţionar*:

a) Pentru ideologul sau filosoful care preconizează o revoluţie politică sau socială *există două trecuturi*: unul relativ *apropiat*, „istoric" – timpul lui „ancien régime". Filosoful revoluţionar cere oamenilor să respingă şi să recuze acest trecut ca fiind un timp malefic, al degradării politice, al coruperii şi adulterării civilizaţiei şi chiar al alienării fundamentale a naturii umane. Cel de-al doilea

9. Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Bucureşti, 1990, p. 287.

trecut – contrapus primului – este cel îndepărtat, foarte-vechi, originar, benefic, situat dacă nu la începutul istoriei pur şi simplu, măcar înaintea timpului degradării. (De fapt, putem, în unele cazuri, vorbi chiar despre *două timpuri îndepărtate* benefice: 1. *timpul originar preistoric*, cel al originilor umanităţii – comuna primitivă a marxismului, „omul natural" al lui Rousseau, timpul paradiziac de dinaintea „căderii" pentru protestant; 2. *timpul originar istoric* – NEP-ul leninist pentru gorbaciovişti, Antichitatea romană sau lacedemoniană pentru Revoluţia Franceză, timpul evanghelic şi apostolic de dinaintea „uzurpării romane", pentru protestant. Cel de-al doilea timp pare a fi o reluare, sau uneori un fel de copie imperfectă, dar totuşi de calitate a primului.) *Trecutul originar* – în oricare dintre ipostazele de mai sus – este neapărat optim şi luminos. El corespunde momentului auroral al societăţii umane autentice, alcătuită conform naturii, raţiunii şi lui Dumnezeu. El trebuie şi poate fi restaurat, într-un fel, fie şi parţial, prin revoluţia preconizată, sperată sau înfăptuită, care astfel apare ca o regăsire a originilor, o revenire la sursă după o lungă şi degradantă rătăcire – constituind o „negare a negaţiei".

În esenţă, gândirea revoluţionară fondează *o structură ternară a timpului* în ansamblul său: *trecut îndepărtat* pozitiv, *trecut apropiat* negativ, *prezent şi viitor revoluţionare*, deopotrivă pozitive şi restauratoare, fie şi pe o altă treaptă, ale trecutului îndepărtat. Milenarism? Într-un sens – da, chiar dacă structura axiologică, şi ea ternară, a timpului propriu-zis milenarist este întrucâtva diferită: spre pildă, la Gioacchino da Fiore, erele succesive ale Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh sunt trepte ascendente ale unei scări şi nu se supun formulei „negării negaţiei"[10].

b) Cele două trecuturi nu sunt însă deosebite doar prin depărtarea lor diferită de prezent şi prin dominanta lor axiologică opusă. Trecutul apropiat este concret, aparent „realist", relativ bine cunoscut, confirmat de mărturii numeroase şi consemnat în documente cunoscute. Adesea, el este impregnat în experienţa nemijlocită a contemporanilor,

10. Şi totuşi, accesul în era „Sfântului Duh" se va face, după Gioacchino, după multe eforturi şi suferinţe ale Bisericii, în mod asemănător israeliţilor care străbat deşertul, apoi traversează Iordanul pentru a ajunge în Pământul Făgăduinţei.

astfel încât se insinuează dramatic în prezent, la care aderă în chip dezesperant pentru filosoful social. Nu este uşor de scăpat de el şi de viciile pe care el le-a acumulat. Dimpotrivă, trecutul originar (chiar cel istoric, pentru a nu mai vorbi despre cel preistoric) pare, la prima vedere, fabulos, neclar, mitic, utopic, separat de prezent şi de familiar de o distanţă imensă. Nu sunt disponibile pentru el decât mărturii indirecte şi puţine, atunci când există şi acestea. Nu experienţa îl face accesibil, ci o intuiţie intelectuală sau o tradiţie obscură, greu de controlat. De aceea, nu o dată filosoful practică ignorarea senină a datelor istorice disponibile. E semnificativ că, pregătindu-se pentru a descrie, în *Discursul asupra originii inegalităţii dintre oameni*, trecutul originar, Jean-Jacques Rousseau nu are altceva mai bun de făcut decât să-şi caute inspiraţia plimbându-se prin pădurea Saint-Germain, unde – scrie el – „căutam, găseam imaginea primelor timpuri cărora cu mândrie le schiţam istoria...". Va face apoi această declaraţie uluitoare din *Discurs*, cu referire la documentele istorice, „Să începem deci prin a îndepărta toate faptele, căci ele nu au legătură cu subiectul!"[11].

c) Cu toate acestea, ar fi complet fals să se creadă că, *din perspectiva filosofului revoluţionar*, „faptele" trecutului apropiat, cât şi ceea ce ele par să confirme sau să infirme *aparţin domeniului realităţii şi autenticităţii*, în vreme ce, dimpotrivă, trecutul îndepărtat, originar (istoric sau preistoric) ar ţine neapărat de fabulos, himeric şi utopic. Din punctul său de vedere, cât şi al celor pe care a reuşit să-i convingă, *lucrurile stau exact invers*: fie şi în pofida „faptelor", trecutul îndepărtat (istoric sau preistoric), intuit, reconstituit ori reconstruit de filosoful revoluţionar, este singurul autentic, real şi deloc utopic, în timp ce trecutul apropiat, cel consemnat în documente şi bazat pe „fapte", aparţine neautenticităţii, minciunii, ipocriziei unei ere ce a corupt nu numai omul, dar şi adevărul esenţial despre el. Că lucrurile stau aşa o spune direct tot Rousseau care, după fraza citată mai sus, exclamă: „Omule, din orice loc ai fi, oricare ţi-ar fi părerile, ascultă: iată istoria ta aşa cum mi s-a părut că o citesc, nu în cărţile semenilor tăi, care sunt mincinoase, ci în natură, care nu minte niciodată!".

11. J.-J. Rousseau, *op.cit.*

Trecutul originar îi apare, aşadar, filosofului revoluţionar, ca şi adepţilor săi, ca fiind real şi autentic, nu neapărat în sensul unei exactităţi faptice sau documentare, ci în sensul general, al tendinţelor de ansamblu şi al coincidenţei „direcţiei" istoriei cu presupusa raţiune de a fi a lucrurilor şi cu natura esenţială a omului. Dimpotrivă, pentru adversarii săi (pentru „reacţionari"), trecutul îndepărtat respectiv este descris ca o construcţie himerică şi utopică, iar încercarea revoluţionarilor de a-l restaura apare drept un experiment filosofico-politic hazardat, când nu chiar „satanic", cum credea Joseph de Maistre în ceea ce priveşte Revoluţia Franceză[12].

Invers, filosoful revoluţionar susţine că trecutul apropiat a presupus adulterări, denaturări ale naturii originare, ale istoriei etc., în timp ce, iarăşi invers, oponentul său ideologic „reacţionar" crede a regăsi în trecutul apropiat o normalitate relativă pe care tocmai revoluţia şi filosofii revoluţionari ar fi trădat-o în favoarea unei construcţii artificiale, lipsită de aderenţă la realitate[13].

d) În alţi termeni, putem afirma că, dacă *prima opţiune* a filosofului-revoluţionar este pentru înnoire radicală, *cea de-a doua opţiune* a sa – de multe ori nici măcar mascată bine în bagajele primeia – este pentru restauraţia foarte-vechiului. Opţiunea a doua, chiar dacă rămâne totuşi uneori mai discretă, sau pare o mască, o parodie, este fundamentală şi are, după părerea mea, o forţă de neînvins. Ne afirmăm, poate, zgomotos la prima opţiune, ca adepţi fără rezerve ai noului, ne avântăm înainte cu elan, ambiţionăm cu patos la asaltul viitorului ; dar s-ar părea că toată aventura nu e decât rezultatul unui efort disperat, mereu frustrat de împrejurări, de a reveni înapoi *acasă*. Nu un impuls nestăpânit spre explorarea noului, îl purta pe Odiseu peste mări şi ţări, ci pur şi simplu voinţa, mereu obstaculată, de a se întoarce *acasă* ; la fel, dorinţa de foarte-nou a revoluţiilor nu face, poate, decât să disimuleze – şi nici măcar prea bine – obsesia recuperării foarte-vechiului. Altminteri, ca şi Odiseu, şi revoluţiile, în decursul acestui nemăsurat ocol, întâlnesc felurite soiuri de monştri,

12. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris-Lyon, 1858, p. 64 : „Il y a dans la révolution française un caractère satanique qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra".
13. Andrei Cornea, *De la Şcoala din Atena la Şcoala de la Păltiniş*, Bucureşti, 2004.

dar, spre deosebire de eroul lui Homer, scăpat cu bine şi ajuns în Ithaca la „draga soţie", revoluţiile sucombă adesea pe drum, eşuate fără speranţă pe tărâmul de iluzii al unor lotofagi politici.

3. Pentru a exprima printr-o imagine ravagiile produse naturii omeneşti originare de către trecutul apropiat, istoric, Rousseau scrie în *Discurs*: „Asemenea statuii lui Glaucos, pe care timpul, marea şi furtunile o desfiguraseră într-atât, încât semăna mai mult cu o fiară decât cu un zeu, sufletul omenesc, modificat în sânul societăţii datorită unor cauze ce se repetau mereu, datorită unor mulţimi de cunoştinţe şi de erori, datorită schimbărilor intervenite în constituţia corpului şi a tulburărilor continue provocate de pasiuni, şi-a schimbat, ca să zicem astfel, înfăţişarea în aşa măsură încât a devenit aproape de nerecunoscut; nu mai regăsim în el fiinţa care se poartă totdeauna după principii sigure şi neschimbate, nu mai găsim cerească şi maiestuoasa simplicitate pe care i-a imprimat-o creatorul lui, ci doar contrastul diform dintre pasiunea care îşi închipuie că raţionează şi intelectul delirant"[14].

Textul trimite fără dubiu (deşi neexplicit) la un pasaj din *Republica* lui Platon (611c-d). Referindu-se la condiţia denaturată şi impurificată a sufletului aflat în societatea trupului, Platon observă că a devenit aproape imposibil să recunoşti sufletul în divinitatea şi măreţia sa originare: „L-am văzut în starea în care se înfăţişează celor ce îl privesc pe Glaucos, făptura mării. Ei nu ar fi în stare să-i vadă lesne natura primitivă, din pricină că, dintre părţile sale vechi, unele i-au fost frânte, altele tocite, şi în general, au fost ciuntite de către valuri. Altele s-au adăugat crescând – scoici, alge, pietre – încât el seamănă mai degrabă cu orice altă vietate decât să fie aşa cum era prin fire".

Comparând cele două texte, să observăm mai întâi că, trăind într-o epocă raţionalistă, J.-J. Rousseau are în vedere *statuia* zeului marin care este acoperită de aluviunile mării, până la a deveni de nerecunoscut. Dimpotrivă, Platon, mai aproape de sensul originar al mitului, se referă la *făptura zeului marin însuşi* <ὁ ταλάττιος Γλαῦκος> care, în mitologie, era o divinitate acvatică ce îşi schimba neîncetat înfăţişarea, fiind astfel extrem de greu de recunoscut.

14. J.-J. Rousseau, *op.cit.*

Poate că diferenţa nu este chiar nesemnificativă şi credem că raţionalizarea mitului l-a obligat pe filosoful francez să piardă un aspect esenţial al mitului lui Glaucos, în măsura în care vrem să vedem în acest mit o imagine concentrată a *restaurationismului revoluţionar*.

Pe de altă parte, se pare, cel puţin la prima vedere, că Platon şi Rousseau dau sensuri destul de diferite mitului lui Glaucos : Rousseau are în vedere, desigur, omul colectiv, sau specia omenească, falsificate de artificialul civilizaţiei. La Platon pare a fi vorba mai curând despre sufletul individual, alterat de locuirea sa în trup. S-ar părea deci că, dacă la Rousseau, mitul este socio-politic şi poate fi interpretat într-un sens restauraţionist-revoluţionar, la Platon – nu. Şi totuşi, lucrurile nu stau deloc aşa. Cum se ştie bine, întregul dialog *Republica* este întemeiat pe o analogie de bază între sufletul individual şi structura politică (*politeia*) a Cetăţii. Analogia ţine de numărul şi funcţia părţilor sufletului (raţională, pasională, apetitivă), respectiv ale Cetăţii (filosofii-regi, paznicii, agricultorii), de relaţiile dintre ele în cazul „normal" – raţionalul, respectiv filosofii trebuie să conducă –, de virtuţile care sunt identice în cazul individual şi cel colectiv (dreptatea, cumpătarea, curajul, înţelepciunea), cât şi, în final, de stadiile similare ale alterării şi decăderii deopotrivă ale sufletului bun, respectiv ale Cetăţii perfecte. Toate aceste echivalenţe, similitudini şi analogii sunt urmărite în chip paralel şi sistematic în tot cuprinsul dialogului, iar locul esenţial de întemeiere a analogiei suflet-Cetate este 368e-369a. Acolo, Platon compară sufletul individual cu un *text* scris cu litere de dimensiuni mici, în vreme ce Cetatea este asemuită cu un text identic cu primul, scris cu „aceleaşi litere, dar mai mari şi pe un fond mai întins", şi prin urmare, mai uşor de descifrat.

Se poate susţine, prin urmare, că referirea lui Platon, în mod explicit, la condiţia sufletului individual în interpretarea pe care el o dă mitului lui Glaucos nu trebuie să ne amăgească : de vreme ce, pentru el, Cetatea este un „suflet mare", sufletul omului este o „Cetate mică", iar „textul" ambelor entităţi este scris cu litere identice deşi de dimensiuni diferite, rezultă că în mit este figurat *deopotrivă* destinul istoric şi politic al umanităţii în ansamblu, *cât şi* destinul omului individual.

Alăturarea lui Platon şi a lui Rousseau în ceea ce priveşte utilizarea mitului lui Glaucos deschide deci posibilitatea de a-l interpreta

pe Platon nu numai ca pe un filosof politic, dar, probabil, şi ca pe unul *revoluţionar*, bântuit şi el ca mulţi alţii de „duhul restauraţiei", ba chiar *ca promovând arhetipul teoretic al revoluţiei-restauraţie*.

4. În mod nu chiar surprinzător, afirmaţia că Platon a fost un filosof politic, ba chiar un teoretician revoluţionar, în sensul că urmărea sau dorea schimbarea efectivă a unor regimuri politice şi înlocuirea lor cu regimurile teoretizate de el în *Republica* sau în *Legile*, deşi şi-a găsit şi mulţi apărători, a fost de destule ori contestată, şi nu de nume nesemnificative. Mai ales după ce Karl R. Popper a văzut în Platon părintele fondator al apărătorilor „societăţii închise" şi, în particular, pe teoreticianul arhetipal al statului totalitar[15], alţi interpreţi, precum B.B. Levinson ori J.A. Elias au intervenit în dezbatere încercând să reducă semnificaţia „inserţiei în realitate" a teoriilor cu semnificaţie politică ale lui Platon[16]. La noi, Constantin Noica a afirmat răspicat: „Un lucru ar trebui să fie recunoscut de către cititorul care va străbate întregul dialog: Platon nu-şi propune în el să ofere un tip ideal de stat, ci *un tip ideal de om*". Şi: „dialogul a fost scris pentru *om*, iar nu pentru omul politic..."[17]. O viziune la fel de radicală îl defineşte şi pe Valentin Mureşan, care, în *Comentariul* său la *Republica*, scrie: „Pe scurt, interpretarea pe care o propun e aceea că *Republica* nu este esenţialmente un dialog politic, ci unul *metafizico-moral*. Numai într-un sens *indirect* el poate fi privit ca un dialog politic"[18]. Dimpotrivă, din nou ca şi Noica, Mureşan crede că numai *Legile* este cu adevărat un dialog politic.

Deşi mi se par false, cred că asemenea afirmaţii urmărind să dilueze substanţa politică a platonismului nu sunt, spuneam, foarte surprinzătoare. Într-adevăr, textul *Republicii* pare uneori echivoc în

15. Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, I, *Vraja lui Platon*, Bucureşti, 1993; vezi şi Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin, 1968.
16. R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, Massachusetts, 1953; J.A. Elias, *Plato's Defense of Poetry*, New York, 1984.
17. Constantin Noica, „Cuvânt prevenitor", în vol. Platon, *Opere*, V, Bucureşti 1986, p. 10.
18. Valentin Mureşan, *Comentariu la* Republica *lui Platon*, Bucureşti, 2000, p. 37.

ceea ce priveşte „inserţia în realitate" a Cetăţii bune, pretându-se astfel la interpretări diferite.

Republica începe, după cum se ştie, printr-o discuţie despre conceptul de dreptate. Semnificaţia dialogului pare a fi, într-adevăr în acest moment, una centrată pe etic. Or, cum dezbaterea dialectică cu Protarchos şi sofistul Thrasymachos nu conduce la o înţelegere adecvată a conceptului, Socrate propune o metodă diferită, aparent fără a schimba scopul de ansamblu urmărit: edificarea *cu mintea* (ori în chip raţional) a unei Cetăţi ideale, deoarece Cetatea şi sufletul omenesc sunt realităţi omoloage, aşa cum o sugerează analogia cu textul identic, scris cu caractere mari, respectiv mici. Astfel se va putea vedea ce este dreptatea şi cum apare ea, deopotrivă în Cetate şi în suflet, şi cum este ea nimicită.

Este adevărat că edificarea Cetăţii şi deducerea raţională a normelor practice după care ea trebuie să se conducă, pentru a fi cea mai bună cu putinţă, va ocupa cea mai mare parte a dialogului. Totuşi, cititorul poate fi uneori tentat să creadă că Platon este preocupat mai presus de orice de construcţia unui *model teoretic*, şi nu de formularea unui proiect politic pe care cineva ar putea încerca să-l pună în practică, într-o formă cât de cât apropiată. Parcă voind să-l încurajeze în această interpretare, Socrate, când este somat de interlocutori să arate în ce fel Cetatea descrisă va putea fi pusă în practică, sugerează mai întâi că cererea este exagerată în raport cu scopul mărturisit al discuţiei de la început: căutarea dreptăţii. El declară[19]: „Ca să avem un model (παραδείγματος ἕνεκα), aşadar, am cercetat în ce fel este dreptatea... Aşadar, nu am întreprins toate ca să demonstrăm că toate acestea sunt cu putinţă"[20].

Numai că ezitarea lui Socrate dinaintea posibilităţii „inserţiei în realitate" se dovedeşte mai degrabă *o eschivă retorică,* deoarece imediat el va arăta că instaurarea în fapt a Cetăţii bune (*Kallipolis*) va fi totuşi posibilă, „dacă un singur element s-ar schimba, nu totuşi neînsemnat, nici uşor de îndeplinit, dar posibil...". Anume, lucrurile nu vor merge spre bine „dacă ori filosofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sunt numiţi acum regi sau stăpâni nu vor filosofa autentic şi

19. *Cf. Republica*, 472c-d.
20. Pasajele din *Republica* în traducerea A. Cornea, în Platon, *Opere*, V, Bucureşti, 1986.

adecvat, şi dacă acestea două – puterea politică şi filosofia – nu ar ajunge să coincidă..."[21].

E de remarcat astfel că filosofii-regi ocupă două poziţii strategic distincte în reflecţia asupra modelului Cetăţii optime: pe de o parte, ei formează clasa conducătoare, corespunzătoare părţii raţionale a sufletului; sunt deci un element constitutiv al modelului. Pe de altă parte, în chip explicit, tocmai prezenţa filosofilor-regi este ceea ce asigură „inserţia în realitate" a modelului în ansamblu: căci *numai dacă o cetate ajunge pe mâna filosofilor, ea poate fi în mod real, efectiv transformată în bine*. Se sugerează aici că, de fapt, dacă nu ar exista decât interesul pentru modelul teoretic şi pentru analiza conceptului de dreptate în sine, Platon (prin intermediul personajului Socrate) nu s-ar vedea obligat să se angajeze în lunga şi complexa discuţie despre filosofie, rolul politic al acesteia, cât şi despre teoria Formelor. Ar fi scăpat mai uşor fără această discuţie, cum singur o spune, atingându-şi pe de altă parte corespunzător scopul propus de la bun început: a afla ce este dreptatea. Or, lipsită de filosofii-regi, Cetatea din *Republica* ar fi putut exista numai în minte, adică într-adevăr numai de dragul unei modelări teoretice. Ea ar fi fost, desigur, cea mai bună dintre cetăţile imaginabile, dar utopică şi irealistă, demnă – spune Socrate – de „oamenii leneşi" care doar fantazează asupra unor lucruri bune sau frumoase, amânând la nesfârşit însă să se întrebe asupra posibilităţii lor de a fi transpuse în fapt. Or, exact această dublă poziţie strategică a filosofilor-regi (parte a modelului şi ancoră în realitate a modelului în ansamblu) este inexplicabilă din perspectiva celor care vor să submineze semnificaţia politică a *Republicii*. Platon credea, prin urmare, în *realismul* şi *aplicabilitatea* modelului său, aşa cum o arată şi demersurile sale pe lângă tiranii sicilieni, istorisite de el însuşi în *Scrisoarea a VII-a*, unde este formulat într-o manieră foarte asemănătoare celei din *Republica*, faptul că realizarea binelui public este posibilă *numai prin unirea dintre filosofie şi puterea politică*[22].

Şi totuşi, de ce a păstrat Platon un anumit echivoc asupra intenţiilor reale ale dialogului *Republica*, de ce, dacă era convins de *realismul* şi *posibilitatea* aplicării modelului său, nu a spus-o mai

21. *Cf. Republica*, 473c-d.
22. *Cf. Scrisoarea a VII-a*, 326b.

clar, mai explicit? De ce, atunci când stabilise odată că Cetatea bună „e greu să existe, nu totuşi cu neputinţă"[23], îl lasă pe interlocutorul lui Socrate să susţină că Cetatea este „întemeiată pe cuvinte, deoarece eu nu cred că se află undeva pe pământ"[24], sădind astfel din nou îndoiala asupra fezabilităţii sale? Răspunsul mi se pare evident: mai întâi, ceea ce propunea Platon era extrem de nou şi de radical, foarte greu de digerat; în al doilea rând, modalitatea efectivă prin care noul urma să fie pus în practică de către conducătorii-filosofi presupunea o *revoluţie violentă*. Ca atare, spusele sale erau nu doar dificil de crezut, dar şi, în plus, riscante pentru autorul lor – un filosof care atribuia filosofiei rolul de a amorsa această revoluţie.

Reforma completă a educaţiei poetico-literare pentru tineri, educarea prin arta Muzelor şi gimnastică deopotrivă a băieţilor şi a fetelor, sarcinile războinice şi de conducere distribuite în mod egal între sexe, regulile eugenice, desfiinţarea proprietăţii private, desfiinţarea familiei şi transformarea întregii comunităţi a paznicilor într-o mare familie unde copiii nu-şi cunosc părinţii naturali şi nici aceştia din urmă copiii naturali, toate acestea erau propuneri cu adevărat revoluţionare. Socrate fusese condamnat la moarte pentru cu mult mai puţin şi, chiar dacă secolul al IV-lea era, la Atena, mai liniştit ceva decât secolul al V-lea, totuşi nu trebuie să ne închipuim că un filosof radical se găsea acolo complet la adăpost. Nu trebuise Aristotel să fugă din Atena în urma unei acuzaţii de impietate, lăsând Liceul pe seama lui Teofrast, şi nu spusese el cu această ocazie că „prin fuga sa voia să-i ferească pe atenieni să mai păcătuiască o dată împotriva filosofiei, aşa cum o făcuseră cu Socrate"?

Dar, cum spuneam, lucrul poate cel mai serios – care putea genera nu doar neîncredere, dar şi o mare ostilitate faţă de proiectul politic platonician – era felul în care Platon se gândea că el ar trebui să fie pus în aplicare: nu era vorba despre persuasiune, nici despre vreo formă oarecare de revoluţie „de catifea", realizată în conştiinţe, nici despre un proces reformist mai îndelungat, care să transforme treptat instituţiile, mentalităţile şi oamenii, ci despre o schimbare brutală, rapidă şi violentă, presupunând o *tabula rasa* a întregii societăţi vechi. Platon e foarte clar în această privinţă, chiar dacă

23. *Cf. Republica*, 502c, 540d.
24. *Cf. Republica*, 592a.

uneori îmbracă oroarea în azuriul unei frumoase metafore, în care filosofii sunt asemuiţi cu pictorii care vor să creeze un tablou cu totul nou şi deosebit de tot ceea ce s-a mai văzut:

„Preluând filosofii o cetate şi caracterele oamenilor, ca pe o pânză, mai întâi ei le vor curăţa, ceea ce nu este deloc lesne. Însă să ştii că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alţii, prin aceea că nu vor voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie să o preia curată, fie ca ei înşişi să o cureţe."[25]

În ce constă de fapt această „curăţare" nu e nici un dubiu: o dată ce filosofii-„pictori" vor prelua o cetate, „pe toţi care se întâmplă să fie trecuţi de zece ani îi vor trimite la ţară. Iar pe copiii lor, ferindu-i de contactul cu caracterele de acum, pe care le au şi părinţii lor, îi vor creşte în felurile lor proprii şi în legile lor, care sunt aşa cum am arătat mai demult"[26]. Aşadar, prima etapă a revoluţiei presupune eradicarea brutală a vechiului moştenit, manifestat chiar şi prin oamenii mai în vârstă de zece ani. *Tabula rasa* se extinde de la instituţii la populaţia adultă!

Că un moment de „violenţă purificatoare", care să anuleze vechiul vâscos şi aderent la prezent, trebuie să preceadă edificarea noului stat o afirmă Platon şi în *Omul politic* (dialog considerat posterior *Republicii*): legislatorii trebuie să acţioneze „fie că, omorând pe unii cetăţeni ori expulzându-i *vor purifica* cetatea în vederea binelui, fie că o vor face mai mică trimiţând colonii, precum un roi de albine, sau o vor mări, aducând de undeva din afară alţi cetăţeni"[27]. A încerca, acum, să îndulceşti impresia sinistră susţinând că un dialog sau un altul dintre acestea sunt numai „indirect politice", mi se pare o eroare de perspectivă! Întreaga teorie a „terorii revoluţionare" şi a „dictaturii proletariatului" există, *in nuce,* la Platon, prin ideea „purificării în vederea binelui". Tot de la Platon, din aceste pasaje din *Republica* mai ales, poate şi din *Legile* 684d-e, foarte probabil prin intermediul unui pasaj din *Viaţa lui Licurg* a lui Plutarh, derivă şi teza – pe care o va relua Rousseau în *Discursul asupra originii inegalităţii,* dar şi, mai devreme, Descartes în *Discursul asupra*

25. *Cf. Republica*, 501a.
26. *Cf. Republica*, 541a.
27. *Cf. Omul politic*, 293d, traducerea îmi aparţine.

metodei[28] – că un edificiu politic construit deodată, în întregime, „curăţindu-se" tot ce exista înainte prin voinţa şi inteligenţa unui singur rege-filosof, este mai bun şi mai solid decât unul edificat în timp prin contribuţii legislative şi constituţionale numeroase, contradictorii, parţiale şi suprapuse.

5. Cum, aşadar, va proceda Platon pentru a-i convinge pe alţii, dar şi pe sine, la urma urmelor, că ceea ce raţiunea pare să dicteze este şi acceptabil, şi fezabil, în pofida aparenţelor destul de puţin atrăgătoare? (Căci nu trebuie să ne închipuim că Platon trişează susţinând lucruri pe care el însuşi nu le crede!) Ei bine, *va recurge la restaurationism*. Parcă anticipând o obiecţie a lui Aristotel la alcătuirea statală din *Republica*, care observa că, „dacă această alcătuire ar fi fost bună, ea nu ar fi putut scăpa neobservată în atâta amar de timp"[29], Platon se străduie să arate cu tot mai multă insistenţă că Cetatea bună, descrisă de filosofie, a existat, într-adevăr, la începutul istoriei şi că împrejurarea că acest fapt a ajuns ignorat de cei mai mulţi nu este inexplicabilă. Noul pe care el îl propune se va transfigura, devenind astfel ancestral, iar ceea ce părea în primul moment o violentare a naturii omeneşti va apărea, dimpotrivă, drept o restaurare a acesteia, o repunere a lucrurilor în ordinea autentică, ba chiar o readucere a umanităţii în proximitatea sa originară cu divinitatea. Cerinţele raţiunii nu vor mai face altceva decât să recupereze teritoriul originar şi pierdut al istoriei. Teama, oroarea chiar – deopotrivă psihologică şi practică – de a promova noutatea radicală, iată ce introduce tendinţa restauraţionistă!

Această tendinţă se afirmă deja cu claritate spre finalul *Republicii*, în cărţile VIII şi IX, acolo unde Platon descrie cetăţile decadente (ca şi caracterele individuale care corespund acestor cetăţi). Decadenţa începe cu „timocraţia" (sau „timarhia"), continuă cu „oligarhia", se accentuează cu „democraţia" şi atinge maximumul cu putinţă în cazul „tiraniei". Or, toate aceste patru forme de degenerare politică

28. E de notat că Descartes utilizează imaginea pentru a legitima nu o revoluţie politică, ci una ştiinţifică. Dar pentru filosofii-revoluţionari din descendenţa lui Platon, între cele două există o legătură profundă.

29. Aristotel, *Politica*, II, 1264a, traducerea lui Alexander Baumgarten, în Aristotel, *Politica*, Bucureşti, 2001.

sunt forme istorice, bine cunoscute din experienţa directă sau indirectă a grecilor. Timocraţia este regimul spartan sau cretan, pe care Platon îl preţuia, aşa cum îl preţuise şi dascălul său, Socrate. Democraţia era regimul constituţional atenian, puţin simpatizat de filosof, iar celelalte două forme intermediare se întâlneau sau se întâlniseră şi ele destul de frecvent într-o cetate sau alta. Încă ceva important: nu numai cetăţile propriu-zise, dar şi schimbările constituţionale de la o formă la alta, de pildă de la oligarhie la democraţie, ori pieirea unor democraţii din pricina instaurării unor forme de tiranie erau fenomene politice bine cunoscute şi pe larg atestate de istoria majorităţii cetăţilor greceşti.

Or, ce face Platon? Nu numai că identifică şi ierarhizează sub raport ontologic cele patru constituţii vicioase în baza îndepărtării relative „în bine" faţă de Cetatea bună, dar construieşte şi o *secvenţă istorică a derivării fiecăreia din cea imediat superioară ei*: de pildă, nu numai că timarhia este superioară oligarhiei, dar o şi precedă în timp, iar aceasta din urmă soseşte înaintea democraţiei. *Cu cât o orânduire este mai veche, cu atât ea are şanse solide să fie mai bună şi invers.* Fireşte, că sub aspect strict istoric, secvenţa nu se regăsea uneori în fapte: spre exemplu, la Atena, tirania lui Pisistrate a precedat instaurarea democraţiei şi nu i-a urmat. Totuşi, acest istoricism descendent al lui Platon are o remarcabilă forţă de convingere, prezentând prima încercare de raţionalizare a istoriei, adică de punere în acord a desfăşurării acesteia în timp cu o ierarhie raţională şi ontologică atemporală.

Numai că această punere în acord a secvenţei istorice cu ierarhia raţională are o „căsuţă vidă": Cetatea perfectă sau „regală" (cum o numeşte uneori Platon) nu are un corespondent istoric *cunoscut*! Nimic mai tentant şi mai firesc atunci pentru cititor decât să presupună că Cetatea bună a existat cândva, în trecutul îndepărtat, înaintea timarhiei, care descinde din ea, şi astfel să completeze secvenţa istorică pentru a o suprapune perfect peste ierarhia raţională. Căci – va raţiona el implicit – dacă există firul pe care se înşiră în ordine constituţiile denaturate, trebuie să existe şi *capătul firului* pe care se află constituţia perfectă, chiar dacă acest capăt a devenit invizibil, din pricina timpului şi a uitării aduse de acesta. Şi iată cum astfel, în opoziţie cu *trecutul apropiat* – care documentează istoric constituţiile rele – este construit un *trecut îndepărtat* pentru care lipsesc

documentele directe, dar care poate fi inferat în baza datelor existente. În acest trecut îndepărtat se regăseşte Cetatea cea bună. *Dar ceea ce a fost va mai fi şi ceea ce s-a putut odată se va putea din nou!* Prin urmare, Cetatea bună va putea fi reclădită într-un viitor posibil printr-un act de restauraţie rapid şi violent, atunci când, aşa cum va spune Platon în *Legi*[30], un tiran, având întâmplător un caracter bun, va fi şi „norocos, nu în altă privinţă decât în aceea de a fi contemporan cu un legislator de seamă şi pe care soarta să i-l scoată înainte"[31].

Aşa cum am scris cândva, în Grecia „a schimba ordinea politică şi socială înseamnă a cupla dintr-o dată viitorul la trecut, a recupera «anamnestic» – nu pe bază de documente, ci prin simplă introspecţie – o ordine primordială, originară..."[32]. Această recuperare se opunea, pentru Platon, dar în general în mentalitatea greacă, unei înnoiri date ca absolută (*neoterismos*) şi care apărea situată în pura oroare. E de notat doar că nu numai în Grecia s-a simţit aşa ceva!

6. Pasul decisiv al restauraţionismului revoluţionar – asimilarea Cetăţii celei bune, întemeiată conform raţiunii şi care poate şi trebuie pusă în practică în viitor, cu o cetate reală, istorică, care va fi existat într-un trecut îndepărtat – se produce însă în *Timaios* şi în *Critias*. Nu se ştie dacă dintru început Platon a plănuit aceste două dialoguri ca fiind continuări la *Republica* sau dacă ulterior s-a gândit să insereze relatarea lui Socrate din *Republica* în contextul unei conversaţii mai ample între Socrate, astronomul Timaios, omul politic Critias cel Tânăr şi un anume Hermocrates. Din punctul nostru de vedere însă, important este numai faptul că Platon simte acut nevoia inserării Cetăţii sale într-o realitate istorică, confirmând astfel că pentru el construcţia sa nu avea deloc un caracter pur teoretic[33].

30. *Cf. Legi*, 709d.
31. Pasajele din *Legile* sunt traduse de Anca Crivăţ.
32. Andrei Cornea, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Bucureşti, 1988, p. 72.
33. Vezi pentru raportul cronologic dintre *Republica*, pe de-o parte, şi *Timaios* şi *Critias* pe de altă parte, Cătălin Partenie, „Lămuriri preliminare la Timaios şi Critias" în volumul Platon, *Opere*, VII, Bucureşti, 1993. Mi se pare mai plauzibilă posibilitatea ca Platon să nu fi anticipat, atunci când a scris *Republica*, nevoia de a construi un cadru istoric şi cosmologic pentru Cetatea bună.

Referindu-se la această Cetate bună, descrisă în *Republica* „cu o zi înainte", Socrate spune la începutul lui *Timaios*: „E ca şi când cineva, după ce ar fi privit undeva nişte fiinţe frumoase, fie zugrăvite, fie cu adevărat vii, dar nemişcate, ar simţi dorinţa de a le vedea mişcându-se de la sine şi luându-se la întrecere, fiecare după puterile sale. Acelaşi lucru l-am simţit şi eu în faţa cetăţii descrise de noi"[34].

Se ştie ce urmează: Critias fusese izbit de asemănarea dintre Cetatea raţională descrisă de Socrate în ajun şi o Atenă arhaică despre care şi despre al cărei război cu Atlantida auzise în copilărie o relatare de la bunicul său, Critias cel Bătrân, care, la rândul său, copil fiind, o auzise de la Solon, marele legislator. Începe, aşadar, în *Timaios*, să povestească istoria cea veche, dar se întrerupe curând, lăsându-l pe Timaios să descrie mai întâi felul în care Creatorul a construit Universul vizibil ca pe o desăvârşită şi bună copie a Universului inteligibil. În ziua următoare, Critias va relua, în dialogul *Critias* (rămas neterminat), povestirea sa despre Atena arhaică şi Atlantida – povestire care, în mod explicit, fusese declarată de Socrate „nu un mit plăsmuit, ci o istorie adevărată" (*Timaios*)[35].

Întreg restauraţionismul platonician stă, prin urmare, în această *coincidenţă* (care desigur nu este o „simplă coincidenţă"): Cetatea bună, cea durată cu mintea în *Republica*, ar fi existat efectiv în trecutul îndepărtat, *ceea ce înseamnă că nimic nu se opune ca ea să fie refondată în prezent sau în viitor*[36]. Să facem aici câteva observaţii:

a) Cetatea bună *istorică* nu este o cetate oarecare, situată într-un loc oarecare, poate într-un ţinut „barbar", ci este chiar *Atena arhaică*. Critias subliniază că oamenii minunaţi despre care va vorbi sunt „cetăţeni atenieni adevăraţi", strămoşii îndepărtaţi şi direcţi ai compatrioţilor săi[37]. Faptul că relatarea sa provine de la Solon, marele legislator atenian (cu care se înrudea şi Platon, de altfel) subliniază

34. *Timaios*, 19b, în Platon, *Opere*, VII, traducere de Cătălin Partenie.
35. *Cf. Timaios*, 26e.
36. Cătălin Partenie, „Interpretare la Timaios şi Critias" în Platon, *Opere*, VII, scrie: „Gestul său (al lui Platon) de a înscrie utopia într-o istorie (într-o istorie imaginară, e drept, dar o *istorie*), ca şi întreaga cosmologie din acest dialog reprezintă în fond o încercare de a reda lumii devenirii mai multă demnitate ontologică" (p. 115).
37. *Timaios*, 27b.

caracterul *patriotic* al acestui restauraţionism : nu numai că Cetatea cea bună a existat în trecut, şi că ea este o cetate anume, dar, surprinzător, se descoperă a fi chiar Atena. Cititorul atenian al lui Platon avea de ce să fie mândru, auzind cum strămoşii săi îndepărtaţi au triumfat asupra atlanţilor, aşa cum era mândru că strămoşii săi mai apropiaţi triumfaseră asupra perşilor. Adversitatea faţă de propunerile revoluţionare ale lui Platon putea fi astfel diluată printr-o imersiune în apele bogate ale orgoliului naţional : *atenienilor nu li se mai cerea să facă un mare pas în necunoscut, ci numai să redevină „ei înşişi"*. Mai mult, chiar războaiele medice care făcuseră gloria Atenei secolului al V-lea, căpătau un arhetip străvechi. Şi iată cum cea mai teribilă revoluţie propusă vreodată devine îndemnul patriotic şi rezonabil de a deveni nimic altceva decât ceea ce ai fost şi ceea ce, în definitiv, eşti dintotdeauna, chiar fără s-o ştii : chemarea la o „revoluţie naţională" !

b) Punându-l pe Solon să afle istoria despre Atena arhaică şi Atlantida de la preoţii egipteni, Platon explică cezura produsă de „trecutul apropiat" şi uitarea care s-a aşternut peste „trecutul îndepărtat" : la anumite intervale, au loc catastrofe determinate de „deviaţia corpurilor" cereşti şi o mare parte din omenire piere, dar mai ales pier elitele culturale şi politice. Doar Egiptul, graţie Nilului, ar fi scăpat de asemenea dezastre, ceea ce a făcut ca vechile tradiţii autentice ale omenirii să fie păstrate numai aici, în vreme ce grecii – mai puţin norocoşi – povestesc legende care „cu puţin se deosebesc de basmele copiilor". În consecinţă, îi spune preotul egiptean lui Solon : „voi nu ştiţi că cel mai frumos şi mai bun neam omenesc s-a născut pe meleagurile voastre, neam din care te tragi şi tu, şi întreaga voastră cetate de acum, căci din el a dăinuit cumva o mică sămânţă"[38]. Indirect, rezultă de aici că stupoarea pe care propunerile revoluţionare ale lui Platon ar putea-o genera este efectul acestui fel copilăros de comportament al unor oameni care şi-au uitat originea şi natura reale. Trecutul apropiat este astfel discreditat nu numai moral şi politic, dar şi epistemologic. Trebuie să călătoreşti prin Egipt – aşa cum o dată va trebui să colinzi pădurea Saint-Germain sau să observi munca proletariatului dintr-o filatură de bumbac din Anglia – pentru

38. *Timaios*, 23b-c.

ca să ai şansa emancipării de prejudecăţile acumulate de trecutul apropiat şi purtătorii săi de cuvânt.

c) Marele „interludiu" reprezentat de mitul demiurgiei universale expus de Timaios trebuie să aibă o legătură cu relatarea lui Critias despre Atena arhaică şi Atlantida şi cu teoriile din *Republica.* Nu vom analiza acest aspect, dar mi se pare că ideea fundamentală, din acest punct de vedere, este cea a unui *Univers bun*, creat după modelul inteligibil de un *Dumnezeu bun* şi mulţumit de creaţia sa. Or, dacă Universul este bun, atunci şi omul este bun – cel puţin omul originar sau măcar cel rămas aproape de divinitate. Atenianul originar a fost un astfel de om bun, până când o decădere morală i-a alterat natura autentică, sau mai bine zis, a acoperit-o, asemenea chipului lui Glaucos, cu aluviunile şi depozitele imunde ale trecutului apropiat. Întâlnim, aşadar la Platon, pentru prima dată în istoria ideilor, teza că a restaura Cetatea bună înseamnă a restitui chipul autentic al umanităţii, lucru dezirabil fiindcă omul, în făptura sa originară, este bun, deoarece a fost creat de un Creator bun. Faptul că experienţa curentă pare a ne recomanda să credem contrariul nu ar fi decât dovada că această experienţă – lumea „faptelor" pe care Rousseau voia să o înlăture – ţine de regatul aparenţelor false şi falsificatoare. Am spune că optimismul teologico-antropologic susţine optimismul politic al revoluţiei-restauraţie şi că, în acelaşi timp, îşi află în acesta din urmă finalitatea sa profundă. *Nu putem face revoluţie fără restauraţie şi nu putem face restauraţie fără un om originar bun, un Univers bun şi un Dumnezeu bun care le-a făcut pe toate astfel !*

d) În sfârşit, trebuie să notăm că Platon, alături de *trecutul îndepărtat istoric*, schiţează şi un *trecut îndepărtat preistoric*, mai cu seamă într-un pasaj din *Legile*, sub forma mitului epocii lui Cronos. Continuând o menţiune din *Critias*[39], unde se arată că, la început, zeii îi conduceau direct pe oameni ca nişte buni păstori, mitul din *Legile* descrie condiţia naturală a omului originar, stând sub directa supraveghere şi conducere a zeilor, în felul în care astăzi turmele de animale sunt conduse de oameni. „Şi chiar şi în ziua de azi – scrie Platon – această istorisire rosteşte un adevăr, anume că în cetăţile

39. *Critias*, 109b-c.

guvernate nu de un zeu, ci de vreun muritor, oamenii n-au scăpare în faţa relelor şi a suferinţelor ; şi se pare că trebuie să imităm prin orice mijloc viaţa celor despre care se spune că au trăit pe vremea lui Cronos şi să ne guvernăm atât casele, cât şi cetăţile supunându-ne atât în nume propriu, cât şi în numele cetăţii acelei părţi nemuritoare din noi şi dând numele de lege orânduirii stabilite de raţiune (νοῦς)."[40] Se poate uşor bănui că, pentru ca acest lucru să se întâmple, este nevoie de reunirea dintre filosofie şi puterea politică, despre care se vorbeşte în *Republica* sau în *Scrisoarea a VII-a*, sau măcar de întâlnirea fortuită, la care se referă *Legile*, dintre un tiran „norocos" şi un legislator înţelept.

7. Nu ne mai rămâne, în finalul acestor pagini, decât să ne întrebăm dacă şi cât anume credea Platon însuşi în autenticitatea restauraţionismului său. Altfel spus : era el convins de autenticitatea istoriilor, puse sub autoritatea impozantă a lui Solon, despre Atena arhaică şi Atlantida ? Sau inventase pur şi simplu cu bună ştiinţă acest mit (aşa cum, să spunem, inventase mitul sufletului din *Phaidros*) *numai* pentru ca, prin apelul la patriotismul atenian, teoria sa politică să devină mai plauzibilă, cel puţin pentru publicul atenian ? (Acest motiv retoric este suficient ?) Nu scrisese chiar el, în tinereţe, în dialogul *Menexenos*, că e foarte uşor să te acoperi de glorie şi să devii credibil dacă îi lauzi pe atenieni înaintea atenienilor ?

Nu cred deloc că Platon juca teatru, că îşi înşela voit cititorul şi, la modul general, nu cred că restauraţionismul revoluţionar este o simplă mascaradă, o manieră de a-i impresiona pe cei prea creduli, sau o propagandă ieftină pentru mase. El are legătură cu o caracteristică profundă a spiritului nostru – aceea de a ajunge *să crezi cu sinceritate în ceea ce vrei din tot sufletul să crezi*. (Cuvântul „sinceritate" este esenţial aici.) Se produce în acest caz un fel de disociere cognitivă : ştim că, în datele sale concrete, în ceea ce priveşte „faptele", ne putem înşela în credinţa noastră. Dar considerăm că „faptele" nu oferă „întreaga poveste", că, vorba lui Rousseau, „ele nu au legătură cu subiectul" şi că, într-un fel, noi cu credinţa noastră avem dreptate în pofida „faptelor". Suntem contradictorii ? Da. Dar supravieţuim astfel (sau poate, uneori, *numai astfel* supravieţuim) ;

40. *Cf. Legile*, 713b-714b.

mai mult, am fi profund zguduiţi dacă am fi forţaţi să renunţăm la una dintre cele două convingeri între care suntem divizaţi, sau dacă ar trebui să o reducem pe una la cealaltă.

Acest tip de disociere cognitivă, care nu are nimic de-a face cu ipocrizia, duplicitatea sau minciuna, îi caracterizează, de pildă, pe atâţia oameni moderni, chiar oameni de ştiinţă, care, fiind creştini, *într-o parte a minţii lor* cred că Isus Cristos s-a născut dintr-o fecioară şi a înviat din morţi, în timp ce, *în altă parte a aceleiaşi minţi* ei sunt convinşi că aşa ceva e imposibil. Este contradictoriu, ilogic? Desigur, şi totuşi aşa se întâmplă, iar oamenii respectivi nu sunt nici schizofrenici, nici iresponsabili, nici imbecili, ci, dimpotrivă, se numără uneori (chiar dacă deloc în mod necesar) printre cele mai mari spirite ale omenirii.

Aş spune deci că şi Platon *credea şi nu credea* în reconstrucţia sa istorică, la fel cum Rousseau *credea şi nu credea* în al său „om natural", la fel cum revoluţionarii francezi *credeau şi nu credeau* că vechii romani erau aidoma lor, la fel cum Luther *credea şi nu credea* că vremurile apostolice renăscuseră prin el şi reformaţii săi, la fel cum Nae Ionescu *credea şi nu credea* că România modernă mai poate reveni la civilizaţia arhaică, rurală, decuplându-se de Occident, la fel cum Sartre *credea şi nu credea* că URSS, cu lagărele ei, este locul autentic al restaurării omenescului.

Paradoxul este că a imagina, a reprezenta, a propaga sau a aplica noul radical – în orice domeniu – cere din răsputeri cauţiunea foarte-vechiului. O *opţiune secundă*, spuneam, fără de care însă se pare că *prima opţiune* – aceea pentru înnoire – nu rezistă decât anevoie. Pentru a-ţi lua curajul să încerci ceva nemaivăzut trebuie să crezi că acel ceva a fost cândva văzut. Dar vechiul însuşi nu e un dat obiectiv, ci trebuie la rândul lui imaginat, reconstruit, chiar în funcţie de noul sperat, înainte de a fi restituit ca temelie a acestui nou. Revoluţia pluteşte incert, pentru a spune aşa, peste apele a două imaginare, ceea ce nu o împiedică să fie veşnic încredinţată că umblă pe continentul a două realităţi.

*

Glaucos (zeul din mitologie) are şi darul profeţiei. Dar, numai după ce omul îi recunoaşte chipul originar acoperit de depunerile de

scoici, pietre, alge şi animale marine care l-au desfigurat în decursul timpului, numai după ce zeul a fost curăţat, restaurat şi restituit naturii sale autentice, abia atunci el încuviinţează să anunţe viitorul...

Asta în cazul când, bineînţeles, *bătrânul zeu al mării* mai e şi altceva decât o piatră fără glas – decât o statuie stricată!

Filosofie şi libertate. Mitul peşterii şi condiţia politicului la Platon

Vasile Muscă

Platon este socotit îndeobşte ca fiind cel mai mare filosof antic şi, fără nici o îndoială, unul dintre cei mai de seamă gânditori ai tuturor timpurilor. Atât de important încât un cunoscut filosof al secolului care abia s-a încheiat, Alfred North Whitehead, putea să spună cu toată seriozitatea că toţi cei care au gândit după Platon nu au făcut decât să pună note de subsol la paginile pe care le-a scris acesta. Imaginea cea mai răspândită cu privire la Platon – care s-a impus oarecum ca un clişeu cultural universal acceptat, necontestat şi de necontestat, în conştiinţa culturală europeană – este aceea a unui Platon părinte al metafizicii occidentale, marele constructor pe terenul filosofiei speculative care, prin teoria ideilor, şi-a adus în acest domeniu cea mai consistentă şi mai durabilă contribuţie la istoria gândirii omeneşti. Într-adevăr, de două mii şi mai bine de ani, întreaga cultură europeană se mişcă în cadre platoniciene, istoria sa este însoţită permanent de un platonism când evident, când ascuns.

Încă de la începutul monografiei sale dedicate lui Platon, una dintre cele mai cunoscute din întreaga literatură a problemei, Paul Natorp declara: „Această carte ar vrea să ajungă în mâinile tuturor celor care îi simt nevoia pentru a-şi forma o imagine completă asupra a ceea ce a însemnat numele lui Platon pentru omenirea de până acum, precum şi ceea ce va trebui să însemne el şi pe mai departe. În această carte nu va fi prezentat tot ce a exprimat Platon mai demn de luat în considerare. Însă, această carte vrea să-l transpună pe cititor în miezul lumii de gândire a platonismului,

pentru ca după aceea să poată învăţa cum să interpreteze, în spiritul acestui centru, şi ceea ce îi este cunoscut din zonele periferice ale gândirii lui, relaţionând aceasta cu centrul. Acest centru a fost şi va rămâne totdeauna teoria ideilor"[1]. În economia de ansamblu a sistemului platonician teoria ideilor ocupă, într-adevăr, locul central. În conştiinţa culturală europeană, ea s-a identificat în asemenea măsură cu numele lui Platon încât astăzi, când vorbim de Platon, ne gândim imediat la teoria ideilor, iar când ne referim la aceasta din urmă ne vine în minte, de fiecare dată, Platon. Datorită teoriei sale a ideilor, lui Platon i se recunoaşte în unanimitate meritul, în general prea puţin sau aproape deloc pus în discuţie, de adevărat părinte al tradiţiei metafizice a Occidentului. Această interpretare a acreditat convingător imaginea unui Platon metafizicianul cel mai pur, absolut, din cultura europeană.

*

Dacă aceasta este imaginea tradiţională care s-a impus, a unui Platon acaparat, oarecum în întregime, de fior metafizic, rezultatele cercetărilor şi interpretărilor mai noi au amendat această imagine în câteva dintre datele sale esenţiale. Interesul studiilor platoniciene a fost mutat cu un pas mai departe prin identificarea impulsului originar care a stat la fundamentele marii construcţii metafizice a teoriei Ideilor. Din această nouă perspectivă, Platon rămâne cel care a realizat primul o mare construcţie metafizică în istoria gândirii occidentale şi, cu aceasta, a creat formula prin excelenţă a filosofiei europene. Dar care sunt resorturile ultime ale acestei construcţii metafizice? Din ce zonă provine impulsul iniţial din care ea s-a născut? Majoritatea celor care s-au lăsat prinşi în această anchetă au ajuns la un singur răspuns: rădăcinile ultime ale întreprinderii metafizice a lui Platon sunt localizabile în sfera experienţei politice pe care a trăit-o.

De aceea rămâne meritul cercetărilor platoniciene din secolul XX de a fi pus în adevărata sa lumină dimensiunea politică a platonismului. Într-o mărturisire din *Scrisoarea a VII-a*, Platon însuşi se arată dispus să recunoască în interesul pentru domeniul politicului o

1. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*, Verlag der Zürischen Buchhandlung, Leipzig, 1903, p. III.

preocupare constantă şi dominantă a vieţii sale. „Încă tânăr fiind, am avut şi eu – scrie Platon – ca mulţi alţi tineri de vârsta mea, aceleaşi ambiţii. În cazul meu, mă gândeam că, de îndată ce voi deveni propriul meu stăpân, voi şi păşi în rândul acelora care se ocupă cu treburile Cetăţii pentru a-mi aduce contribuţia la viaţa publică."[2]

W. Jaeger, unul dintre cei care, în secolul trecut, şi-a făcut o sarcină din cercetarea filosofiei lui Platon, a trebuit să admită că politica reprezintă interesul central al „omului Platon" şi că acest interes dă chiar substanţa centrală a filosofiei platoniciene[3].

Lămurirea relaţiilor lui Platon, atât în planul vieţii, cât şi în cel al gândirii sale, cu sfera politicului a devenit o sarcină fundamentală a noii cercetări platoniciene. Mai trebuie adăugat că, cu cât înaintăm mai mult în timp dinspre Grecia arhaică a secolelor X-VII î.e.n. către cea a lui Platon (428-348 î.e.n.), caracterizată prin instaurarea ordinii social-politice a democraţiei la Atena, cetatea filosofilor, importanţa sferei politicului în ansamblul existenţei greceşti se află într-o continuă creştere până la a deveni dominantă, oferind experienţa de viaţă fundamentală a omului grec. La vremea sa, în secolul al VI-lea, Pitagora încerca să realizeze o reformă religioasă care, pentru a reuşi, trebuia asigurată politic; o nouă religie, mai elevată spiritual atât în conţinutul, cât şi în practicile sale, care s-a numit „religia filosofilor", urma să o înlocuiască pe cea veche, „religia populară". La un secol şi ceva după, Platon răstoarnă relaţia dintre termenii problemei: el vizează o reformă politică susţinută metafizic, întemeiată pe elementul central al metafizicii sale, teoria ideilor. O nouă cetate, „cetatea ideală", în fond „cetatea filosofilor", perfectă în toate articulaţiile sale, urma să se substituie vechii cetăţi, „cetatea reală", populară, a maselor, crestată de imperfecţiuni de tot felul. Diferenţa ce se poate constata trecând de la Pitagora la Platon, oferă dovada cea mai clară a evoluţiilor petrecute în viaţa lumii greceşti, culminând cu epoca lui Platon, când democraţia impune politicul ca cea mai înaltă dintre preocupările omului, şi totodată unul dintre factorii explicativi cei mai penetranţi ai schimbărilor din planul gândirii filosofice.

---

2. *Cf. Scrisoarea a VII-a*, 324b.
3. *Cf.* W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, II, La nuova Italia Firenze, 1990, pp. 129-647.

*

Întrucât pe parcursul discuţiilor noastre vom trimite constant la doctrina despre Idei, să încercăm, în modul cel mai succint cu putinţă, s-o surprindem în încheieturile sale esenţiale. Cum spuneam, în miezul concepţiei filosofice elaborate de Platon stă doctrina despre Idei care, în faţa conştiinţei culturale europene cele mai comune, se confundă cu platonismul însuşi. Doctrina despre Idei este cea care va asigura lui Platon titlul de părinte necontestat al idealismului în gândirea occidentală. Să examinăm, aşadar, pe scurt doctrina despre Idei.

Doctrina despre Idei avansează un dualism radical, conform căruia realitatea se despică în două lumi polar opuse: o lume imperfectă, trecătoare şi schimbătoare, a lucrurilor şi, o alta, perfectă, eternă şi neschimbătoare, a Ideilor despre aceste lucruri. Pentru a lămuri şi mai clar statutul lumii ideilor, să mai adăugăm că pentru toate fiinţele şi obiectele de acelaşi fel, identice ca gen – în mod egal lucruri pentru Platon – există câte o singură Idee, care reprezintă tipul ideal perfect al acestora. Ideea constituie o existenţă generică, un fel de prototip, model perfect al lucrurilor care reprezintă matricea primară după care toate acestea au fost trase în momentul creaţiei cosmice, iar lucrurile, fiinţe sau obiecte, nu sunt decât replica existenţiale ale acestor Idei, copiile lor imperfecte. Ideile perfecte sunt total rupte de lucruri, existente în mod separat, independent, localizându-se într-un spaţiu special, „locul supraceresc" – τόπος ὑπερουρανός – care, prin natura sa fiind un spaţiu raţional – τόπος νοητός – îi este accesibil omului prin raţiunea sa cunoscătoare.

Mai departe, cum se înfăţişează omul şi care este condiţia sa din această perspectivă metafizică pe care o deschide doctrina despre Idei? Situat între cele două lumi, cea a lucrurilor şi cea a Ideilor, acesta este o natură duală, alcătuită din trup şi suflet. Acestea două se opun în aceeaşi măsură ca şi cele două lumi. De fapt, prin originea şi natura sa, sufletul aparţine lumii Ideilor, este etern ca şi ele, pe când corpul aparţine lumii lucrurilor, fiind trecător şi schimbător în felul acestora. Sufletul coboară din lumea sa proprie, a Ideilor spre a se întrupa, unindu-se temporar cu un corp, pentru a da naştere acelui mixt, compus, care este omul. Din cauza caracterului perisabil al trupului şi a naturii superioare a sufletului, uniunea nu poate fi durabilă, fiind oricând ameninţată a se desface. Cât timp

însă această unitate corp-suflet durează ea se cheamă viaţă ; ruperea unităţii lor, ce duce la separarea sufletului de corp, înseamnă moartea omului. Datorită acestei structuri metafizice a lumii, inalienabilă în esenţa sa, omul prin corpul său nu este decât gazda pasageră a unui oaspete străin, venit dintr-o altă lume, sufletul.

În condiţia sa de mixt, un amestec dintre un element pământesc, corp, şi altul ceresc, sufletul, omul constituie şi un membru de legătură între lumea lucrurilor şi lumea Ideilor. El posedă un element prin care, încă *aici* fiind, sufletul său ţine de *dincolo*, de lumea Ideilor. Este vorba despre cunoaşterea Ideilor pe care sufletul o aduce cu sine ca pe o vagă amintire din lumea de *dincolo*, dar care se actualizează în formule de diferite grade de claritate, în contact cu lucrurile, în lumea de *aici*. Omul în sufletul căruia cunoaşterea se actualizează deplin şi cu maximă claritate este unul de excepţie, de o calitate cu totul superioară, Filosoful. Filosoful este prin excelenţă omul cunoaşterii, dispunând de capacitatea de a reactualiza totalitatea amintirilor pe care sufletul său, mai încărcat decât altele, le aduce cu sine din lumea Ideilor. Pentru acest motiv, într-o anume ierarhie întocmită după criteriul treptei de cunoaştere pe care se situează şi pe care platonismul o promovează intens, Filosoful reprezintă tipul uman a cărui superioritate Platon o elogiază în termenii cei mai entuziaşti. Acest aspect al gândirii lui Platon a fost pus în evidenţă de E. Rohde, care identifică în platonism, în ultimă instanţă, o apologie a tipului uman al filosofului : „Puţini sunt cei care pot trăi la asemenea înălţimi. Doar zeitatea şi, dintre muritori, un mic număr se pot ridica în gândul lor pur la Fiinţa eternă, unicul obiect al cunoaşterii sigure, clare, imuabile. Filosofi nu pot fi mulţimile de oameni. Doctrina lui Platon îi conferă numai filosofului această încununare a vieţii. Religia lui nu este o religie a celor săraci cu duhul ; ştiinţa, cunoaşterea supremă a Fiinţei adevărate, este condiţia eliberării. A cunoaşte divinitatea înseamnă a deveni divin"[4].

În încheierea acestei prime părţi a studiului nostru, să reţinem că vom numi lumea Ideilor, în virtutea rolului ei întemeietor, de fundament, lumea I, iar lumea lucrurilor care îşi datorează existenţa sa parţială numai fundamentului oferit de lumea Ideilor, lumea a II-a.

4. E. Rohde, *Psyche*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985, p. 571.

*

Când gândirea lui Platon se poticneşte într-una dintre numeroasele piedici care îi apar în faţă pe drumul atât de întortocheat al cunoaşterii, pentru a nu se bloca şi rămâne pe loc, ea evadează elaborând un mit. Producţia mitică este cea care salvează gândirea dintr-un impas ce pare fără ieşire printr-un expedient care, în fond, este o poveste, o fabulă, care invită, mai mult, chiar obligă, să extragem din ea o învăţătură, de cele mai multe ori de factură morală. Datorită avântului mitic primit, gândirea platoniciană poate merge mai departe, sărind la altitudinea unei alte probleme şi mai dificile, care deschide cunoaşterii perspective noi şi mai largi.

Expresia cea mai pregnantă de factură mitică a teoriei ideilor o găsim la Platon în celebrul mit al peşterii din pasajul 514a-517a al cărţii a VII-a a *Republicii*. Cum remarca M. Heidegger, mitul peşterii priveşte esenţa *polis*-ului şi, prin aceasta, ridică întrebarea în legătură cu însăşi esenţa politicului ca atare. „Mitul spune o poveste. Povestirea se desfăşoară în dialogul lui Socrate cu Glaucos. Socrate este cel care spune povestea." Dar rolul lui Glaucos, aşa cum îl fixează M. Heidegger, este altul, sau mai mult decât a asculta povestea lui Socrate. „Glaucos este cel care dă glas uimirii ce îl aduce pe calea înţelegerii."[5]

Acest mit impune cea mai clară distincţie între lumea I a Ideilor, întemeietoare ontologic, şi lumea a II-a, a lucrurilor întemeiate ontologic. La începutul pasajului mitic, Socrate îi propune lui Glaucos să-şi imagineze următoarea situaţie: „iată mai mulţi oameni aflaţi într-o încăpere subpământească, ca într-o peşteră, al cărei drum de intrare dă spre lumină, drum lung faţă de <lungimea> întregului peşterii. În această încăpere ei se găsesc, încă din copilărie, cu picioarele şi grumazurile legate, astfel încât trebuie să stea locului şi să privească doar înainte, fără să poată să-şi rotească capetele din pricina legăturilor. Lumină le vine de sus şi de departe, de la un foc aprins înapoia lor; iar între foc şi oamenii legaţi este un drum aşezat mai sus, de-a lungul căruia, iată, e zidit un mic perete, aşa cum este paravanul scamatorilor, pus dinaintea celor ce privesc, deasupra

5. M. Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr* în volumul *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, Bucureşti, 1988, p.169.

căruia îşi arată ei scamatoriile"[6]. Să menţionăm imediat, încă de la început, că acest „mic perete, aşa cum este paravanul scamatorilor" este chiar graniţa ce trage linia despărţitoare între lumea a II-a, dincoace, în lumea I, dincolo de „perete". Apoi în continuare: „mai încearcă să vezi şi că, de-a lungul acestui perete, nişte oameni poartă felurite obiecte care depăşesc în înălţime zidul, mai poartă şi statui de oameni, ca şi alte făpturi de piatră sau lemn, lucrate în chipul cel mai divers. Iar dintre cei care le poartă, unii, cum e şi firesc, scot sunete, alţii păstrează tăcerea"[7]. La observaţia înaintată de Glaucos „Ciudată imagine şi ciudaţi sunt oamenii legaţi"[8], Socrate răspunde prezentând chiar concluzia mitului. „Sunt asemănători nouă... Căci crezi că astfel de oameni au văzut, mai întâi, din ei înşişi, cât şi din soţii lor, altceva decât umbrele care cad, aruncate de foc, pe zidul de dinaintea lor?"[9]

Acesta este deci conţinutul cunoscutului mit al peşterii, iar elementele sale componente, cu o valoare alegorică, sunt: 1) peştera în care se află închişi prizonierii puşi în lanţuri reprezintă lumea sensibilă de care suntem legaţi prin lanţurile simţurilor noastre; 2) prizonierii suntem noi înşine, oamenii; 3) lanţurile sunt chiar simţurile noastre care ne ţin legaţi în cadrul lumii sensibile. Desigur, sfărâmarea acestor lanţuri este prima condiţie care duce la posibilitatea de a evada din peştera lumii sensibile. Ce înţeles are aceasta vom vedea în continuare. 4) Umbrele care cad proiectate pe peretele din spate al peşterii, spre care este îndreptată şi privirea prizonierilor, desemnează, de fapt, lucrurile şi fenomenele din lumea sensibilă înconjurătoare, înţeleasă ca realitate decăzută metafizic, de gradul al II-lea. Noi înşine, oamenii, facem parte din această lume în care trăim fără să ne dăm seama că ne aflăm în mijlocul unor aparenţe înşelătoare pe care, în ignoranţa care ne caracterizează, le luăm drept nişte realităţi adevărate. 5) Şi, în sfârşit, focul din peşteră simbolizează chiar Soarele, principiul luminii datorită căruia este posibilă vederea însăşi; prizonierii din peşteră au în faţa lor umbrele, singurele pe care le pot vedea, ale lucrurilor care defilează între ei şi focul din

6. *Cf. Republica*, 514a-b, traducere de A. Cornea.
7. *Cf. Republica*, 514a-515a.
8. *Cf. Republica*, 515a.
9. *Cf. Republica*, 515a.

spatele lor. „Morala" ce se impune din această fabulă este aceea că trăim în mijlocul unei lumi de aparenţe înşelătoare pe care, din ignoranţă, le luăm drept nişte realităţi adevărate. Suntem, ca atare, sclavii ignoranţei în care ne aflăm. Se impune, iarăşi, o constatare fundamentală: suprimarea neştiinţei la care este condamnat omul prin alcătuirea metafizică a realităţii contează ca o condiţie fundamentală a eliberării sale din peştera în care îl închid simţurile sale, întrucât doar pe baza acesteia el va putea distinge cu claritate între realitate şi aparenţa realităţii.

Acest mit, probabil cel mai cunoscut din întreaga filosofie a lui Platon, trece pentru cei mai mulţi dintre interpreţii platonismului ca o metaforă a condiţiei umane. Conform cu aceasta, omul este condamnat să-şi ducă existenţa într-o lume de aparenţe, dar pe care în neştiinţa sa fundamentală, în necunoştinţă de cauză, este ispitit s-o considere ca fiind cea cu adevărat reală. Prizonierii închişi în peşteră oferă imaginea condiţiei umane înseşi, caracterizată prin perseverenţa cu care omul insistă într-o gravă eroare metafizică, una în care a fost aruncat de la început şi care constă în a confunda cele două planuri ale realităţii: esenţa şi aparenţa sa.

O profundă eroare, bazată pe confuzia dintre adevăr şi fals, dintre realitate şi iluzia realităţii, prin care omul consideră ca fiind adevărat ceea ce este fals, ceea ce reprezintă doar o iluzie a realităţii ca realitatea însăşi, apasă asupra condiţiei specifice omului în lume. În termeni mai filosofici, este vorba de raportul dintre esenţă şi aparenţă. Omul ia ca fiind esenţă ceea ce nu este decât aparenţă. În termenii proprii filosofiei platoniciene este vorba de confuzia dintre lumea I a Ideilor şi lumea a II-a a lucrurilor, dintre adevărata realitate şi falsa realitate, ce nu valorează decât ca o iluzie, aparenţa adevăratei realităţi. „Ce semnificaţie are această istorie?" se întreabă şi M. Heidegger pentru a răspunde în sensul acreditat de interpretarea curentă a mitului. „Cel mai adesea omul nu îşi dă seama că tot ce socoteşte în mod obişnuit a fi «realul» însuşi este văzut întotdeauna numai în lumina unor «Idei». Acel ceva despre care el crede că este singurul şi adevăratul real, adică acel ceva ce poate fi de îndată văzut, auzit, pipăit, calculat, rămâne însă întotdeauna, potrivit lui Platon, doar reflectarea întunecată a Ideii şi, prin urmare, o umbră. Ceea ce se află cel mai în preajma omului şi are totuşi doar consistenţa unei umbre îl ţine pe acesta zi de zi în captivitate. El trăieşte

într-o închisoare şi lasă toate „Ideile" să rămână în urma lui. Şi, de vreme ce nici nu recunoaşte această închisoare ca închisoare, el socoteşte domeniul de zi cu zi aşezat sub bolta cerească drept spaţiu al experienţei şi al judecăţii care, singure, conferă tuturor lucrurilor şi relaţiilor măsura ce le este proprie şi care, singure, dau regula organizării şi ordonărilor."[10]

Legat prin lanţurile simţurilor sale în închisoarea lumii sensibile a aparenţelor înşelătoare, omul se comportă ca un prizonier care nu poate evada spre adevărata realitate, pe care o constituie lumea I inteligibilă, ce se întinde dincolo de lumea a II-a sensibilă. Ca prizonier de fapt al propriilor sale simţuri, omul se hrăneşte cu iluzia păgubitoare că lumea aparenţelor în care trăieşte este cea efectiv reală, adevărată. Din mijlocul acestei lumi inteligibile străluceşte ca un soare, prin perfecţiunea sa, Ideea supremă a Binelui absolut. Cum prin lumina sa soarele face cu putinţă ca ochiul să vadă lucrurile şi fenomenele lumii sensibile, Ideea Binelui oferă şansa de existenţă tuturor celorlalte idei, modele perfecte ale lucrurilor, care îşi trag din ea substanţa lor existenţială. Astfel, în ultimă instanţă, şi lucrurile, şi fenomenele, pe care omul le întâlneşte în câmpul existenţei sale sensibile provin tot de la Ideea de Bine, constituind nişte simple aparenţe care imită singura existenţă reală, cea a Ideilor. Potrivit cu doctrina despre Idei, lucrurile se raportează la Ideea supremă a Binelui, ca nişte aparenţe faţă de adevărata realitate, determinându-se pe sine ca nişte copii imperfecte ale unui model ideal.

*

De o degradare corespunzătoare suferă şi cunoaşterea omenească. Ceea ce se consideră în mod uzual ştiinţă se înfăţişează doar ca o cunoaştere a unor „umbre", aparenţe ale realităţii, şi nu a esenţelor, a adevăratei realităţi. Cunoaşterea omenească se mişcă într-un interval vast care urcă de la opinie, ce are ca obiect lumea sensibilă, la ştiinţa adevărată având ca obiect lumea inteligibilă. Treptele intermediare dintre cele două extreme sunt parcurse într-un proces ascendent cu un caracter iniţiatic menit, printr-o apropiere treptată, să-l obişnuiască pe om cu adevărul. Mişcarea prin care sufletul trece peste

10. M. Heidegger, *op.cit.*, p. 180.

pragul care desparte cele două lumi constă într-o reorientare a sufletului către lumea sa originară; din acesta a descins pentru ca, în uniune cu trupul, să convieţuiască în lumea sensibilă a lucrurilor. Conţinutul acestei ascensiuni este dat de un proces de educare a omului, mai precis de educare a sufletului său care, printr-o „artă a răsucirii" – ἡ περιαγωγῆ τέχνη – se converteşte potrivit cu exigenţele unei noi table valorice. Prin acest act de convertire, interesul de cunoaştere al omului, fixat până atunci asupra sensibilului, se mută asupra inteligibilului. Ca efect al acestei tehnici de convertire, omul „trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărâmul devenirii, până ce ar ajunge să privească la ceea ce este şi la măreaţa lui strălucire"[11]. Se produce, prin aceasta, nu doar o creştere a cunoştinţelor omului în planul intelectual al sufletului său, care traversează o metamorfoză profundă, de esenţă, ce priveşte, după Platon, „în ce fel se va obţine transformarea cea mai rapidă şi mai eficace a sufletului"[12]. Este vorba despre o mişcare complexă a sufletului, care antrenează totalitatea planurilor sale, ce se petrece astfel că valorile intelectuale nu se opun celor morale, precum s-a întâmplat în cazul sofiştilor. Dimpotrivă, ele se solidarizează într-o unitate capabilă să învingă orice ruptură interioară, de conştiinţă, a omului. Actul de cunoaştere avut în vedere aici de Platon constituie un fapt de viaţă complex care nu se consumă, pur şi simplu, doar în planul intelectual al sufletului, ci se înrădăcinează adânc în om ca întreg, antrenează planurile sale de conştiinţă în totalitatea lor.

*

Să procedăm la o lectură a celebrului mit al peşterii în cheie politică şi vom putea constata că analiza situaţiilor implicate în construcţia acestui mit îl conduc pe Platon către întrebarea privind esenţa politicului ca atare. Două sunt situaţiile care caracterizează condiţia omului conform cu perspectiva avansată de mitul peşterii:

a) *omul în peşteră* – prima situaţie care, din punct de vedere politic, poate fi caracterizată drept una a sclaviei.
b) *omul în afara peşterii* – a doua situaţie care, din acelaşi punct de vedere politic, poate fi privită ca una a libertăţii.

11. *Cf. Republica*, 518c.
12. *Cf. Republica*, 548d.

Trebuie observat că cele două situaţii amintite se află, din punctul de vedere al conţinutului lor politic, într-o relaţie de absolută opoziţie: prima, cea a omului din peşteră, poate fi caracterizată ca o stare de sclavie, a doua, cea a omului din afara peşterii ca o stare de libertate. Opoziţia dintre cele două situaţii este cea dintre principiile de bază ale sclaviei şi libertăţii.

Tot ca elemente componente ale mitului peşterii trebuie să amintim pe lângă cele două situaţii fundamentale: *în peşteră* şi *în afara peşterii*, trecerile dintre ele:

a) din peşteră în afara peşterii, ieşirea din peşteră;

b) din afara peşterii înapoi în peşteră, revenirea în peşteră.

În timp ce prima dintre aceste mişcări, aceea a ieşirii, este naturală în cel mai înalt grad, fiind una de eliberare înscrisă chiar în esenţa omului, în modul său de a fi liber, cealaltă, de întoarcere în peşteră, echivalează cu căderea, din nou, în robie şi stârneşte, desigur, toată nedumerirea prin anormalitatea sa. Există totuşi şi pentru aceasta o explicaţie, cum vom vedea, din perspectiva gândirii lui Platon.

*

Abandonarea de către om a peşterii care semnifică sclavia sa echivalează cu ieşirea din întuneric a sufletului care păşeşte, de acum, întru lumină. Această mişcare se lasă însoţită de o răsturnare de situaţie fundamentală, atât în ordine ontologică, cât şi gnoseologică: ceea ce înainte a fost luat ca realitate sigură devine acum aparenţă nesigură; ceea ce părea cunoscut ca adevăr ferm ajunge acum simplă eroare. Până acum, închişi în lumea peşterii, oamenii în lipsa cunoaşterii adevăratei realităţi au confundat în permanenţă umbrele existenţelor cu existenţele înseşi; ca atare, s-au comportat ca nişte prizonieri, sclavi privaţi de libertate. Acum, eliberaţi din captivitatea peşterii, în posesia adevăratei cunoaşteri a ceea ce este cu adevărat existent, ei dobândesc sentimentul libertăţii lor. Trecerea aceasta din interiorul în exteriorul peşterii prezintă şi o importantă consecinţă de natură politică. O dată ieşiţi în lumea libertăţii, ajungând liberi, oamenii devin dintr-o dată fiinţe politice. Mai târziu, Aristotel va defini omul ca „vieţuitor politic" în mod natural; politica ţine de însăşi esenţa omului ca fiinţă în mod esenţial liberă. Lipsit de libertate în peşteră, omul nu face politică fiindcă nu are

nevoie de aceasta. Dar, pe acest motiv, el nici nu este în întregime om, cât mai degrabă o ființă primitivă și gregară, stând mai aproape de animal decât de om propriu-zis. Pentru a se realiza conform naturii sale ca viețuitor politic, omul are nevoie de libertate, politica fiind chiar instrumentul de administrare a acestei libertăți la care oamenii au parvenit. Fără libertate nu există nici politică și de aceea activitatea politică se desfășoară doar în afara peșterii, în regimul libertății.

Este clar că aici Platon, la fel ca mai târziu și Aristotel, prelucrează în planul gândirii sale politice experiența istorică a *polis*-ului grec în varianta sa democratică (Atena) unde libertatea constituie premisa și condiția principală a existenței unei realități politice.

Dar, eliberați de întuneric, oamenii nu se pot obișnui dintr-o dată cu soarele de afară a cărui lumină le aduce și libertatea. La început totul li se pare dificil de suportat. Întrucât la o trecere prea rapidă de la regimul întunericului din peșteră la cel al luminii din afara peșterii ochii prizonierilor eliberați nu rezistă întotdeauna și aceștia pot ajunge să orbească, eliberarea trebuie să ia forma unui proces care se produce treptat. De aceea, prizonierii trebuie obișnuiți, mai întâi, să privească umbrele ; apoi, într-o etapă următoare, imaginile lucrurilor și oamenilor reflectate ca pe oglinda apei și abia, în sfârșit, lucrurile ca atare. Și numai de aici încolo se poate trece la contemplarea celor cerești, a astrelor ce împodobesc bolta, și, în cele din urmă, a Soarelui însuși[13]. Există aici o ierarhie concepută ca introducere în exercițiul atât de pretențios pentru om al libertății. Numai dacă prizonierii ajung să parcurgă întreg acest itinerar, ei se eliberează definitiv și integral, ajungând la înțelegerea faptului că soarele este cel care dă naștere anotimpurilor și anilor, că el guvernează tot ceea ce are loc în lumea sensibilă și că de el depind toate acele lucruri pe care prizonierii în captivitatea lor le-au văzut numai ca umbre aruncate pe fundul peșterii în care își consumau captivitatea. În plan politic, aceasta înseamnă, în primul rând, că libertatea, deși ține de natura inalienabilă a omului, nu este dată totuși de la început, de la sine, ci trebuie cucerită pas cu pas de către om. Ea nu i se dă omului dintr-o dată, ci progresiv, în urma unei educații care presupune ca omul să fie format în vederea libertății. În al doilea rând,

13. *Cf. Republica*, 516a-b.

înseamnă că, pentru a fi liber, omul trebuie dotat cu ceea ce se numeşte curajul libertăţii, adică acela de a ieşi din peşteră asumându-şi toate consecinţele care pot urma din aceasta. Hegel vorbise de un curaj al adevărului (*Mut der Wahrheit*) necesar celui care se angajează în aventura cunoaşterii ; trebuie admis că, în mod corespunzător, există un curaj al libertăţii, propriu omului care se angajează în aventura şi mai periculoasă a acţiunii. Căci libertatea se concretizează în şirul acţiunilor omului ; ea este cea care scoate omul din pasivitate şi îl îndeamnă la activitate, ca natură a sa fundamentală.

*

Am văzut că traseul parcurs de prizonierii care, ieşiţi din întunericul peşterii, păşesc către lumină se converteşte într-un proces politic de eliberare. Drumul către libertate al prizonierilor care au abandonat peştera se susţine pe progresele unui proces de cunoaştere pe parcursul căruia adevărul se instalează treptat în locul erorii ce domnea mai înainte. Înţeleasă astfel ca eliberare şi drum către libertate, abandonarea peşterii de către prizonieri poate prezenta câteva urmări care, la o primă privire, ne apar ca fiind cu adevărat ciudate. Ca exemplu, prizonierii eliberaţi într-un mod prea rapid, izbiţi, dintr-o dată, de lumina prea puternică pentru ei a soarelui căruia nu îi pot face faţă, preferă să se întoarcă în peşteră, la locul captivităţii lor originare, blestemându-i pe cei care i-au eliberat. Sclavul ieşit din prizonieratul peşterii şi constrâns să se întoarcă în ea după ce, într-un mod pasager, a întâlnit libertatea se confruntă cu situaţia cea mai dificilă ! Recăzut în robie, el nu va mai putea distinge în întunericul peşterii în care a revenit nici măcar între umbre. El ajunge într-o situaţie şi mai rea decât a fost înainte : devine ridicol în faţa celorlalţi, care îl vor dispreţui că şi-a pierdut abilităţile iniţiale. Aceştia îl vor lua în râs, ei acordând o onoare maximă doar acelora dintre semenii lor prizonieri care pot să se orienteze cu cea mai mare dibăcie printre umbre. Aceasta pentru a nu aminti şi de categoria, cea mai tristă, a prizonierilor cei mai slabi, a căror aventură în lumea din afara peşterii, a luminii, poate avea ca preţ chiar pierderea vederii.

Se pare că Platon încearcă să impună aici o concluzie : ieşirea [illegible] peşteră nu se poate petrece decât într-un mod gradual, ca rezultat

al unei acţiuni educative – o pedagogie a libertăţii care este o *psyhagoge* – exercitarea unei funcţii de conducător al sufletului. Actul eliberării fiind sprijinit în fiecare moment al său de un progres pe linia cunoaşterii urmează să se desfăşoare sub îndrumarea omului cunoaşterii prin excelenţă, filosoful. Între sclavii scăpaţi din întunericul peşterii, filosoful este cel care deţine o situaţie privilegiată. Mai precis, am putea spune că filosoful este un sclav eliberat pentru care, o dată ieşit din peşteră, nu mai există un drum de întoarcere decât cu o singură condiţie: filosoful se poate întoarce înapoi în peşteră numai sub condiţia că o face pentru a-i conduce şi pe ceilalţi sclavi către acea stare de libertate pe care o asigură ieşirea din peşteră, chiar dacă aceasta este greu de suportat întrucât comportă pentru ei serioase riscuri. Prin înzestrarea sa naturală specifică, filosoful trebuie să resimtă această sarcină ca pe o obligaţie a sa faţă de semenii săi: el este chemat să inoculeze prizonierilor din peşteră conştiinţa posibilei lor libertăţi primare, a evadării din detenţia lor.

Pentru Platon, filosoful este dator să facă în faţa comunităţii sale figura dublă a unui conducător şi educator în acelaşi timp; el oferă, totodată, şi un model pentru ceilalţi de administrare pozitivă a libertăţii. Ieşind din peşteră la lumina adevărului, filosoful este cel care are curajul să privească Soarele în faţă, căci în calitatea sa de om al cunoaşterii lumina constituie însăşi natura sa. Filosofia este iubirea de lumină care trebuie să manifeste oroarea de întuneric. Curajul acesta de a întâmpina lumina este cel care verifică însăşi calitatea de filosof: a primi adevărul în plină lumină pentru a-l da apoi, mai departe, celorlalţi. Filosoful înseamnă, pentru Platon, omul cunoaşterii, dar care se împreunează cu acţiunea şi numai aceasta din urmă oferă calea pe care se poate dobândi libertatea. Pentru Platon, libertatea constituie esenţa şi condiţia filosofiei: numai în libertate omul poate fi într-adevăr filosof, iar dacă nu dispune efectiv de această condiţie indispensabilă a filosofării ca atare, aceasta sună ca un îndemn la angajarea în lupta de cucerire a libertăţii. Astfel, libertatea nu constituie un dat iniţial al condiţiei umane de care indivizii pot beneficia ca de un dar divin, ci un rezultat final care trebuie cucerit şi asigurat prin luptele şi frământările omului în istorie. Platon intuieşte una dintre marile idei călăuzitoare ale lumii moderne: istoricitatea libertăţii. Există, adică, diferite trepte ale libertăţii, aranjate într-o succesiune a momentelor

istoriei ca efect al progreselor cunoaşterii şi acţiunii umane. Hegel, în filosofia sa a istoriei, va da acestei idei formularea sa devenită clasică. „Istoria universală este progresul în conştiinţa libertăţii, progres pe care noi trebuie să-l cunoaştem în caracterul său necesar"[14].

Ca om al cunoaşterii cu valoare de adevăr, filosoful este singurul care poate asigura aspiraţiei omului către realitate, împlinirea sa efectivă, realitate. Orice treaptă urcată în ordinea cunoaşterii reprezintă pentru el şi un progres pe terenul libertăţii. Interpretat astfel, concluzia pe care o impune mitul peşterii este aceea că adevărul duce, în mod necesar la libertate, dar şi că, în afara libertăţii, nu poate exista un adevăr real. În acest context, filosofia valorează ca instrument al eliberării omului, care rupându-şi lanţurile captivităţii sale, este orientat, datorită libertăţii, către cea mai înaltă formă a cunoaşterii al cărei obiect este Ideea. Dacă filosofia nu este şi nici nu trebuie luată drept unica vocaţie în viaţa omului, în înţelesul generos pe care îl conferă Platon, ea reprezintă cea mai înaltă treaptă de realizare a omului, datorită căreia orice altă vocaţie primeşte consistenţă şi sens. Nu înseamnă că toţi oamenii ar trebui să-şi dorească să fie filosofi – cum ar arăta de altfel o societate în care toţi sunt filosofi? Aceasta, de altfel, nici nu se poate datorită înaltelor exigenţe, pe care le impune, după Platon, orice carieră de filosof. Dar, aşezându-l pe fiecare în faţa adevăratei sale vocaţii, filosofia îl obligă să ştie nu ceea ce vrea, ci ceea ce poate şi trebuie să îşi dorească, ajutându-l, de fapt, să fie om.

*

În concluzie: neobişnuiţi cu libertatea, oamenii peşterii nu îi rezistă întotdeauna, ei trebuie educaţi pentru a putea primi şi suporta, şi aceasta constituie rolul pe care trebuie să şi-l asume filosoful ca pedagog întru libertate. Revenit din peşteră, aducând din afară mesajul libertăţii, menirea sa este de a-i elibera pe toţi, iniţiindu-i în cunoaşterea eliberatoare. Numai cu condiţia de a reveni în peşteră pentru a-şi pune cunoaşterea în slujba tuturor, în vederea eliberării lor, filosoful îşi va realiza deplin misiunea ca om al cunoaşterii şi al

14. *Cf.* Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p. 22.

acţiunii deopotrivă. Platon îi fixează în termeni lipsiţi de echivoc această misiune. „Prin urmare, fiecare la rândul său trebuie să coboare către locuinţa comună a celorlalţi şi trebuie să se obişnuiască a privi obscuritatea. Căci îndată ce vă veţi obişnui cu ea, o veţi vedea de nenumărate ori mai bine decât cei de acolo şi veţi şti ce este fiecare dintre umbre şi a cui umbră este, fiindcă voi aţi contemplat adevărul despre cele frumoase, drepte şi bune. În acest fel, voi (ca şi noi) veţi dura cetatea în stare de trezire, iar nu de vis, aşa cum sunt durate azi majoritatea cetăţilor, de către cei care se luptă unii cu alţii pentru nişte umbre şi se sfădesc pentru dreptul de a cârmui, ca şi când ar fi ceva însemnat. Adevărul este că cetatea în care cei meniţi să conducă doresc cel mai puţin să conducă, este, în chip necesar, cel mai bine şi mai neînvrăjbit durată; iar cea în care cârmuitorii se poartă pe dos, arată şi pe dos decât prima"[15].

Întors în peştera captivităţii iniţiale, care a fost şi a sa, filosoful trece printr-o metamorfoză radicală, care îl schimbă ontologic şi îi modifică natura sa metafizică. De aceea ea este şi scump plătită. Revenit de unde a plecat, în peşteră, pentru a-i conduce şi pe ceilalţi în afara peşterii, unde se află el însuşi, filosoful îşi pierde calitatea sa de filosof, om exclusiv al contemplaţiei pure – *theoria* – pentru a deveni un om politic, angajat în calitate de conducător în procesul practic al acţiunii de eliberare a tuturor. Misiunea politică a filosofului şi a filosofiei, aşa cum le fixează Platon la vremea şi pentru vremea sa, este una eliberatoare, aceea de a fi o şcoală a libertăţii.

15. *Cf. Republica*, 520b-d.

Despre tiranie şi alte neînţelegeri

Adela Cîmpean

Secolul al XVIII-lea este de obicei recunoscut ca fiind momentul ieşirii tiraniei din scena istoriei şi a rudei ei apropiate, despotismul. Abia secolul al XIX-lea aduce cu sine o nouă vitalitate reflecţiilor despre tiranie, o dată cu o nouă terminologie specifică determinată de epoca revoluţiilor şi a constituţiilor, şi anume : terorism, dictatură şi totalitarism. Deşi orice cercetare atentă este obligată să observe ruptura, fie ea şi fictivă, dintre secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea, care, de altfel, este una destul de comodă din multe puncte de vedere, în acelaşi timp trebuie să înţeleagă că această discontinuitate este una schematică şi ideologică. Este evident însă că orice demers de armonizare, supus unei onestităţi academice, este dator să prezinte şi diversele nealinieri conjuncturale, care, de cele mai multe ori, nu fac decât să îi susţină teoria de unificare care inevitabil este supusă evoluţiei istorice, deşi este necesar să nu se procedeze printr-o metodă procustiană, angajată ideologic, de forţare a asemănărilor.

Acceptând, măcar ipotetic pentru început, tirania ca fiind „matricea" guvernărilor rele şi, respectiv, ca fiind cea care se ascunde sub toate denumirile de forme politice decăzute (absolutism, autocraţie, autoritarism, cezarism, raţiune de stat, despotism, dictatură, totalitarism etc.), aceasta ar deveni o categorie istoriografică, un modul de cercetare, formă de bază a guvernărilor contemporane privatoare de libertate, iar secolul XX ar deveni astfel caracterizat de tirania totalitară.

În „vulgata" teoriei totalitarismului, mai ales prin textele lui C.J. Friedrich, Z.K. Brzezinski sau H. Arendt, demersul cercetărilor este îndreptat spre ideea argumentării noutăţii absolute a guvernărilor totalitare, care au impus instituţii cu totul noi, au distrus

toate tradiţiile sociale, juridice şi politice şi, cu ajutorul ideologiei şi terorii, au creat un fenomen care nu se mai aseamănă cu nimic altceva în cruzime. Acest lucru însă se datorează faptului că autorii, aflaţi într-o „derivă" de început a clarificărilor istorice, nu au putut să sesizeze sau au refuzat să înţeleagă relaţiile de rudenie cu alte regimuri mult mai vechi pe care aceste forme de guvernare le trădau, în ciuda formei cu totul noi pe care o manifestau.

Roger Boesche, în cartea sa *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*[1], dă unele explicaţii, precum şi soluţii cât se poate de plauzibile ale confuziei actuale în terminologia ştiinţelor politice, plecând de la ideea că problema definirii tiraniei ţine chiar de natura insidioasă a fenomenului pe care l-a creat. Având în vedere că fiecare autor vede în tiranie negarea anumitor valori, pentru fiecare dintre ei fundamentale, valorizarea unora în detrimentul altora duce la un subiectivism, care oferă explicaţia acestui vocabular variat în folosirea sinonimelor cuvântului „tiranie": de exemplu, pentru grecii antici, cuvântul „despot" intrase deja în concurenţă cu cel de „tiran", Tacitus vorbea de *dominatio*, Machiavelli face o analiză a „tiraniilor princiare", Montesquieu introduce cuvântul „despotism" în discursul politic european, Tocqueville foloseşte termenii „opresiune" şi „servitute", Marx proferează împotriva „despotismului capitalului" ş.a.m.d.

Termenii „tiranie", „despotism" şi „dictatură" sunt însă „sinonime virtuale" şi orice cercetare lipsită de prejudecăţi şi pasiuni nejustificabile trebuie să recunoască că tirania a fost şi rămâne o problemă persistentă şi că variaţiile ei din secolul XX nu sunt atât de diferite calitativ încât să nu fie recunoscute ca doar o altă manifestare, în mod evident evoluată, având în vedere că totalitarismul este o tiranie şi un despotism al epocii democraţiei de masă.

Astfel, reintroducerea cuvântului „tiranie" în terminologia politică a secolului XXI, cu condiţia să îi cunoaştem istoria şi dezvoltarea şi să ştim cum putem să adaptăm lecţiile ei la problemele prezente, ar avea avantajul esenţial de a recunoaşte o continuitate istorică parcelată altfel rigid şi chiar artificial. Orice ruptură nu face decât să privilegieze unilateral diferenţe şi noutăţi acolo unde s-ar putea altfel recunoaşte un echilibru între trecut şi viitor; astfel, ar fi o eroare de metodă şi de acceptare din partea noastră consfinţirea unei rupturi în istorie, care, de altfel, este continuitate în sine.

1. The Pennsylvania State University, 1996.

O dată acceptată ideea continuităţii şi înţelegerii bidirecţionate temporal a conceptului de tiranie, teoria degenerării politice prezentată de Platon în *Republica* pare un demers care poate fi studiat cu interes maxim deoarece prezintă tipologia, în sens larg, ca mod de apariţie şi manifestare, a tiraniei. Filosoful grec descrie întreg parcursul politic şi psihologic prin care se ajunge la tiranie de la nivelul interacţiunilor care se produc între membrii societăţii până la nivelul cel mai individual, transpunând totul printr-o perspectivă psihologică, formând un tablou nelipsit de realism politic.

De altfel, Platon este chiar primul care a lăsat moştenire o reflecţie completă asupra tiraniei drept categorie suficient de generoasă cât să poată depăşi timpul în care a fost gândită, dar şi suficient de specifică pentru a se dovedi o sursă bună de informaţie asupra felului în care tirania era percepută în epoca respectivă.

Mai mult, o cercetare comparativă va arăta că, dacă se acceptă imaginea tiraniei, aşa cum o prezintă Platon, ca fiind foarte asemănătoare cu ceea ce este numit totalitarism, reiese cu destulă uşurinţă superficialitatea acuzei de totalitarism la adresa lui Platon, având în vedere că regimul ideal descris în *Republica* se opune cu evidenţă tiraniei, considerată cea mai decăzută formă de guvernământ.

*

Spre deosebire de alte dialoguri, *Republica* este considerată ca având o mai mare pondere în considerarea perspectivei filosofice a operei lui Platon. Indiscutabil însă, *Republica* se numără printre operele cele mai încărcate de probleme ale lui Platon care recurge şi aici la o „pletoră de procedee literare: disimularea eului auctorial, atmosfera de «poveste» şi ficţiune dramatică, miturile şi alegoriile ce ne transpun din plin într-un regn al fanteziei"[2], lucru care nu uşurează cu nimic o interpretare care se doreşte cât mai clară, ci, dimpotrivă, este un bun prilej pentru interpretări substanţial diferite. Şi totuşi, „nicăieri viziunea imagistică şi analogică a lui Platon nu a cuprins mai mult din esenţa operei decât *Republica*"[3].

2. A. Cornea, *Platon. Filozofie şi cenzură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 157-158.
3. *Ibidem*, p. 159.

Această îngreunare în receptarea clară, prezentă de altfel ca o caracteristică a dialogurilor platoniciene, a dus la situaţia în care *Republica* apare ca una dintre cele mai controversate opere din istoria gândirii, provocând pasiuni dintre cele mai diverse, dacă nu chiar contradictorii de multe ori.

Republica, cel mai mare dialog ca întindere din opera platoniciană, are ca subiect de pornire căutarea ideii de Dreptate, a esenţei dreptăţii, a ceea ce se poate spune despre dreptate fără posibilitate de îndoială, căutarea acelei dreptăţi care asigură prin respectarea ei fericirea maximă în orice condiţii. Acest demers presupune că există o concepţie în care toate aplicările acestui cuvânt se întâlnesc asemenea liniilor care converg înspre un centru sau, în termeni mai concreţi, că există un principiu conform căruia viaţa umană poate fi astfel organizată încât să rezulte o societate dreaptă compusă din oameni drepţi. O asemenea societate ar fi evident ideală, în sensul că ar oferi un standard de perfecţiune prin care toate societăţile existente ar putea fi măsurate conform gradelor în care se aseamănă sau nu cu aceasta.

La fel cum lumea vizibilă imită, după posibilităţi, creatorul, lumea inteligibilă şi orânduirile politice sunt generate de către cea mai bună dintre ele. Concepţia istorică pe care Platon o îmbrăţişează este schiţată după acelaşi sistem. Această concepţie este exact opusul celei moderne, unde trecerea timpului aduce cu sine progres, la Platon fiind vorba de apariţia în timp a degenerării şi regresului. Situaţia factuală în istoria contemporană lui Platon îl îndreptăţea să adopte o astfel de teorie, democraţia şi tirania fiind mai „noi" decât oligarhia şi aristocraţia. Pe de altă parte, filosoful crede în întreruperea acestui circuit descendent al istoriei şi propune două posibilităţi: una artificială, prezentată în *Republica*, constă în intervenţia activă prin educaţia cetăţenilor şi preluarea conducerii de către filosofi, şi alta naturală, prezentată în *Legile*, în care creatorul distruge în mod periodic partea cea mai mare a populaţiei pentru a o obliga la o îmbunătăţire care va duce însă la o nouă perioadă involutivă[4].

Păstrând metoda dialectică, folosită aici într-o modalitate constructivă, Platon construieşte un model al omului ideal şi al cetăţii

4. Platon, *Legile*, traducere de E. Bezdechi, Editura IRI, Bucureşti, 1999, 660c *sqq*.

ideale. Însă în registrul încercării de a ierarhiza cele două categorii, omul şi cetatea, politicul sau eticul, apar greutăţi majore de care textul platonician nu duce lipsă în interpretări. Astfel, nici chiar din dialog nu reiese clar, eventual chiar există autocontraziceri cu privire la ceea ce interesează cu adevărat, omul sau cetatea. Din cauza aceasta, de-a lungul timpului, poziţiile comentatorilor nu au întârziat să fie foarte diverse, fiecare putând să-şi argumenteze teoriile chiar prin vocea lui Platon.

În special datorită apariţiei pe scena politică contemporană a totalitarismului, care se credea şi încă se mai crede că îşi are rădăcinile în *Republica*, receptarea a fost de-a lungul ultimului secol una preponderent politică, însă şi aceasta plină de interpretări de pe poziţii contradictorii. De exemplu, Popper[5] declară cu convingere că *Republica* este prima dintre cele mai mari utopii totalitariste de la care, implicit sau explicit, se vor revendica nu numai creatorii fascismului, dar şi Hegel, Marx, comunismul şi alte curente precum meritocraţia, feminismul şi multe alte sisteme educaţionale cu tentă reformistă profundă.

Acest curent de interpretare politică a platonismului în general, dar mai ales a *Republicii*, a fost accentuat în mod evident după apariţia şi impunerea unor lucrări devenite clasice ale lui Wilamowitz-Moellendorff[6], Paul Friedländer[7] şi mai ales Karl R. Popper[8], care a aruncat asupra lui Platon stigmatul de a fi punctul de referinţă al „inamicilor societăţii deschise". Însă reacţia care a răspuns acestei poziţii nu a întârziat să apară susţinând că Platon, din contră, este un susţinător fervent al democraţiei (J. Wild[9], J. Hallowell[10], Leo Strauss[11]).

În perspectiva în care în acest dialog se întrepătrund şi idei etice cu cele politice, s-a dezvoltat o altă controversă cu privire la adevărata

5. Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, I, *Vraja lui Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
6. Ulrich Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, 1919
7. Paul Friedländer, *Platon*, Berlin, 1964.
8. Popper, *op.cit.*
9. J. Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.
10. J.H. Hallowell, *Temeiul moral al democraţiei*, traducere de C. Brădăţan, Editura Paideia, 1997.
11. Leo Strauss, *Cetatea şi omul*, traducere de R.P. Gheo, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

temă a operei, care susţine că, de fapt Platon nu are în prim-planul operei perspectiva politică, sau dacă totuşi scrie despre politică, nu este decât o temă secundară şi lipsită de un aşa de mare interes, eticul fiind ceea ce conduce în subsidiar (J. Annas[12]). Alţii[13], şi la noi, Constantin Noica[14], au susţinut cu multă insistenţă ideea că Cetatea perfectă descrisă de Platon nu este decât un mit fără consecinţe practice, poziţie care de altfel ar evita multe din acuzaţiile, mai ales cele de totalitarism, adresate lui Platon.

În această perspectivă, una dintre problemele care apar este care dintre aspecte este cel care conduce argumentarea, cel politic sau cel etic? Care dintre tabere are dreptate?

Cel mai simplu şi poate comod răspuns ar fi: ambele, dar acesta ar păcătui prin naivitate, pentru că *Republica* este mult mai mult decât atât. *Republica* are ca teme etica, politica, literatura, arta, metafizica, educaţia şi multe altele şi, deşi este discutabil dacă se poate susţine o îmbinare perfectă a mai multor sau chiar a tuturor domeniilor, totuşi este clar că Platon a intenţionat desfăşurarea structurii unui argument total. Dialogul propune un model raţional al Omului, dar şi unul al Statului, al Educaţiei, „ca şi o viziune asupra vieţii de după moarte cuplată cu o teodicee, toate acestea fiind riguros unificate într-o viziune globală"[15].

Acesta este unul dintre motivele pentru care *Republica* a avut o influenţă majoră asupra tuturor reformatorilor sociali şi politici, asupra educatorilor, psihologilor; un alt motiv ar fi că dialogul în sine se desfăşoară pe mai multe niveluri extrem de complexe şi, mai mult, cuprinde câteva idei oarecum în disonanţă cu epoca modernă, care nu au făcut decât să provoace numeroase controverse şi pasiuni.

Din cele spuse deja, devine destul de clar că nu se poate decupa mesajul lipsit de echivoc al acestui dialog, dar putem conchide, alăturându-ne propunerii lui Andrei Cornea[16], care, folosindu-se de

12. J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ithaca şi Londra, 1999.
13. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930; R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, Massachusetts, 1953.
14. Constantin Noica, „Cuvânt prevenitor", în Platon, *Opere*, VI, *Republica*, Bucureşti, 1986.
15. A. Cornea, *Lămuriri preliminare la* Republica *lui Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1998, p. 11.
16. *Ibidem*, p. 14.

analogia cu democraţia, aşa cum este ea prezentată de Platon, ca un fel de *bazar* de idei, teme şi concepţii de la care se pot revendica şi inspira numeroase filosofii, ideologii chiar profund divergente, crede că şi *Republica* în sensul ei profund este tocmai diversitatea şi enorma ei receptivitate la interpretare, iar mesajul ei ar fi tocmai acela de a încerca să se găsească tot mai multe idei care să ducă mai departe în spiritul ei.

*

O trăsătură fundamentală a gândirii platoniciene, evidentă mai ales în *Republica*, este tendinţa de a stabili analogii şi echivalenţe fundamentale între sferele cognitivului, ale eticului, esteticului, psihologicului şi ale politicului. Demersul lui Platon este de a arăta că realitatea cognitivă se poate distribui pe mai multe niveluri ierarhice, o distribuţie care are ca lege ordonatoare gradul de adevăr, de claritate şi de siguranţă gnoseologică. Dar, la rândul ei, această ierarhie cognitivă se fundează pe o ierarhie a realităţii ontologice, pe „cantitatea" de existenţă pe care o poate avea „ceva".

În continuare, această ierarhie generează şi este congruentă cu o ierarhie etică, a virtuţilor: mai mult adevăr implică mai mult bine, iar, în ordine logică, entitatea supremă, situată dincolo de Fiinţă, este numită „Ideea Binelui". Dar, lucrurile nu se opresc nici aici, din ierarhia cognitivă şi cea etică, Platon deduce şi o ierarhie psihologică, considerând că binele, dreptul şi ştiinţa conduc în mod necesar la fericire, ba chiar la maxima plăcere.

Ceea ce este însă important este faptul că Platon încearcă să obţină o deducţie a acestor congruenţe; ţinta lui este să demonstreze că binele individual, ca şi fericirea publică, politică, derivă din ştiinţă, care are ca obiect doar universalii. Iar pentru a demonstra plauzibilitatea acestei idei, Platon construieşte un model al sufletului şi un model analog acestuia, modelul Cetăţii care, conduse în mod fundamental de raţiune, sunt cele mai fericite cu putinţă, indiferent de condiţiile exterioare. Astfel, se poate spune că scopul principal din *Republica* este acela de a dovedi de ce justiţia este întotdeauna preferabilă injustiţiei.

Socrate, ca purtător de cuvânt al lui Platon, căuta să definească dreptatea ca una dintre virtuţile cardinale, iar virtuţile fiind considerate

un fel de stări ale sufletului, căutarea dreptăţii va coincide cu descrierea sufletului şi cu replica lui la scală mai mare, a regimului ideal.

La fel cum statul ideal din *Republica* este format din trei clase – filosofii, gardienii şi producătorii, şi sufletul va fi descris în mod analogic constituit din trei atitudini psihologice: partea raţională (care are ca principală „pornire" cea înspre înţelepciune, care armonizează şi echilibrează), cea pasională (care se bazează pe curaj) şi cea apetitivă (care are ca scop satisfacerea dorinţelor primare prin mijloace materiale.

Diviziunea sufletului stabilită în cartea a IV-a devine mult mai îndrăzneaţă în continuarea ei din cărţile a VIII-a şi a IX-a, prin modelele imaginative ale explicaţiilor psihologice. Aici Socrate sugerează că diferiţi oameni au diferite constituţii psihologice. Pe scurt, lumea este împărţită în oameni conduşi de atitudini raţionale, pasionale sau apetitive, primul va iubi înţelepciunea şi adevărul, al doilea victoria şi onoarea, iar al treilea banii.

Astfel, atitudinea raţională va căuta doar ceea ce este bun pentru acea persoană, dar şi înţelepciunea. Deşi pare o bifurcare teleologică stranie, dacă ne întoarcem la cărţile a VI-a şi a VII-a, unde ni se spune că obţinerea înţelepciunii şi căutarea binelui trec prin cunoaşterea a ceea ce este bine şi că de fapt cunoaşterea voinţei de bine a cuiva depinde, de asemenea, de cunoaşterea a ceea ce este binele, înţelegem că este vorba de o căutare unificată, nu doar a ceea ce se consideră că este bine, ci a ceea ce este cu adevărat bine.

Prin contrast, atitudinea pasională urmăreşte preeminenţa socială şi onoarea. Adjectivul predicativ organizator devine „onorabil" sau „convenţie". Şi, în fine, atitudinile apetitive, cele mai lipsite de valoare, caută doar satisfacerea materială a dorinţelor corpului, lucru posibil prin mijloace băneşti.

*

Prin extrapolarea localului la universal, Platon va generaliza principiul *oikeiopragiei* la nivelul cetăţii ideale. Astfel, cetăţenii acesteia vor urma un program paideic comun în prima fază, în ideea creării unui sentiment de solidaritate, ca apoi fiecare dintre aceştia să urmeze acea specializare care îi este cea mai potrivită pentru a aduce cât mai multe foloase întregii comunităţi.

Societatea ideală trebuie să fie compusă din cele trei clase (filosofii, gardienii şi artizanii) care însă trebuie supuse unor programe de control social[17], generale, dar şi specifice fiecărei clase, cum ar fi mitul raselor metalice, controlul marital şi al reproducerii, eugenia ş.a. Acestea, combinate cu ideea comunismului primitiv, i-au adus lui Platon acuza de totalitarism, acuză care însă, cum vom vedea, este ilicit susţinută.

Până la sfârşitul cărţii a VII-a, dreptatea este prezentată sub toate aspectele sale. Socrate reuşeşte să răspundă provocării lui Glaucos şi Adeimantos şi dovedeşte că dreptatea are valoare în sine, independent de consecinţele sale şi că este de preferat nedreptăţii în orice situaţie. Totuşi, discuţia trebuie să continue, având în vedere că, pentru interlocutori, imaginea clară pe care o aveau despre dreptate nu era suficientă pentru o înţelegere la fel de clară a cetăţii nedreptăţii şi a omului cu totul nedrept. Numai după prezentarea întregului tablou posibilitatea alegerii dintre dreptate şi nedreptate este cu adevărat dată.

Acest demers însă impune presupunerea că o atare cetate ideală este posibilă. Dacă nici până acum nu s-a renunţat la ideea posibilităţii unei cetăţi a dreptăţii reale, ca formă de organizare socială a fiinţelor umane, în momentul în care Socrate se orientează spre analiza nedreptăţii, susţine cu o şi mai mare forţă realitatea acestei creaţii ficţionale. Cu cât cetatea dreptăţii va părea mai credibilă, cu atât mai demnă de dispreţ şi mai condamnabilă va fi cetatea nedreptăţii. Însă atât timp cât cetatea nu este o realitate, posibilitatea înfiinţării ei devine marele semn de întrebare. Socrate, conştient de această problemă, susţine în acest moment că ea a existat în trecut; de fapt el vorbeşte prin intermediul Muzelor care sugerează această idee.

Această perspectivă mitologizantă, potrivit căreia cetatea a fost o creaţie a începuturilor, este conformă cu ideea că lucrurile cele mai bune sunt şi cele mai vechi, credinţă susţinută de către Platon şi în legătură cu progresul istoric care, în mod inevitabil, va duce la degradare.

17. Cauza principală a impunerii unui astfel de control este credinţa pesimistă (sau totuşi realistă?) a lui Platon că oamenii sunt greu de condus, iar lăsarea în voia lor duce la un dezastru sigur. Poate exemplul cel mai clar era chiar situaţia Atenei, aşa cum a perceput-o Platon, în care individualismul practicat a dus la o serioasă criză, aproape generalizată, datorită renunţării la principiile comune acceptate şi respectate în mod universal.

*

Cetăţile de tip inferior sunt de fapt forme degradate ale cetăţii ideale, „fragmente impure ale cetăţii pure"[18] care împreună formau totalul perfect, fără fisuri. Degradarea presupune depărtarea de forma iniţială prin pierderea a tot mai multe caracteristici ale dreptăţii prezente în forma originală, perfectă. Astfel, de la forma ideală, cetatea descrisă de Platon în *Republica*, urmează în forme tot mai degradate: timocraţia, oligarhia, democraţia şi tirania. Ordinea descrescătoare a formelor de guvernare se mulează perfect pe ordinea descrescătoare a primelor vârste ale omului descrise de Hesiod în *Munci şi zile*[19] după un mit fenician care, de altfel, avea o mare circulaţie în cultura greacă, respectiv, vârsta de aur corespunzătoare celei ideale, cea de argint, timarhiei, cea de bronz, oligarhiei, cea a tagmei cereşti şi a eroilor democraţiei, iar cea de fier, tiraniei.

Platon, conştient că explicarea imboldului vitalităţii colective care duce la îmbunătăţirea sau degradarea unei societăţi este dificilă, pentru a masca uneori lipsa de soluţii clare, dar mai ales pentru a deruta ochiul atent al cenzurii proprii societăţii ateniene[20], îşi învăluie descrierea degradării politice în limbaj poetic, apelând la discursul Muzelor, ca la o sursă de autoritate tradiţională, şi aşază evoluţia *kosmos*-ului ca responsabilă a ordonării.

Principala cauză a degenerării, atât a cetăţii, cât şi a sufletului, ca motive interdependente, este văzută de Platon în dezordinea elementelor armonizatoare şi directive, respectiv în clasa conducătoare care pierde puterea raţiunii şi a sufletului individual, care nu mai are ca principiu coordonator raţiunea.

Astfel, instabilitatea caracterului individual duce în mod inevitabil la coruperea cetăţii, pentru că numai atâta vreme cât principiul armonizator, conform căruia fiecare parte îşi îndeplineşte justa menire, este respectat, stabilitatea cetăţii este sigură. Având în vedere că orice dereglare se resimte la toate nivelurile comunităţii, controlul

18. Leo Strauss, *Cetatea şi omul*, traducere de R.P. Gheo, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 139.
19. Hesiod, *Munci şi zile*, traducere de Şt. Bezdechi, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1987, 110 *sq*.
20. Pentru detalii, Andrei Cornea, *Platon. Filozofie şi cenzură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

strict, nu neapărat de natură coercitivă fizică, cât autocontrol individual dictat de o educaţie corectă, este unul obligatoriu pentru bunăstarea tuturor.

Prima formă degenerată, timocraţia, este constituţia cretană şi spartană „lăudată de mulţi", a doua e oligarhia, „lăudată mai puţin". A treia, diferită de aceasta, e democraţia, iar a patra formă decăzută de constituţie este „straşnica" tiranie, diferită de toate celelalte şi „ultimul stadiu de boală a unei cetăţi". Aceste patru forme de guvernare se consideră că sunt suficiente pentru a întruchipa toate formele posibile sau existente, „căci principatele şi regalităţile de cumpărat şi alte asemenea constituţii se află undeva între acestea" (544d).

După cum puteam deja intui, Platon susţine că aceste tipuri de constituţii se nasc din caracterele de oameni „care, ca şi când s-ar înclina într-o anumită direcţie, trag după ele şi restul" (544e), iar cele cinci tipuri de cetăţi vor fi analoge cu cinci dispoziţii sufleteşti corespunzătoare.

Socrate îşi începe povestirea despre degenerarea politică printr-un recurs la cuvintele lui Homer de la începutul *Iliadei*, care relatează despre vrajba aducătoare de nenorociri pentru oastea aheilor iscată între Agamemnon şi Ahile, printr-o rugă adresată Muzelor. Şi în cazul *Republicii*, o rugă adresată aceloraşi Muze va însemna începutul povestirii despre rezultatele vrajbei, despre decăderea unei „familii" şi a unui stat. Astfel, Platon începe să ne prezinte „un admirabil roman, chiar dacă extrem de sumar, plin de vitalitate şi de adevăr, ce se desfăşoară pe două planuri (colectiv şi individual) care se explică şi se luminează reciproc"[21].

Întrepătrunderea dintre psihologic şi politic va duce la explicarea vicisitudinilor politice prin metoda psihologică, şi a celor psihologice, prin maniera „politică", procedee posibile datorită aplicării analogiei fundamentale dintre stat şi suflet.

Evidenţierea psihologică a fiecărei trepte de scădere se face prezentând pe tatăl care, neglijând educaţia fiului, îl va determina pe acesta să participe la o nouă ordine coruptă în mod substanţial. Folosirea acestui procedeu este cât se poate de emblematică pentru cultura greacă în care relaţia tată-fiu este de o importanţă crucială,

21. A. Cornea, „Lămuriri preliminare" în Platon, *Republica*, traducere de A. Cornea, Editura Teora, Bucureşti, 1998, p. 429.

având în vedere rolul pe îl avea statutul familiei (*oikos*)[22], ca un fel de oglindă pentru *polis*, mai mult chiar, ca o copie în multe aspecte, fiind una dintre sursele de putere cele mai importante în Atena.

Astfel, se ştie că pentru a fi considerat un adevărat cetăţean în *polis*, condiţia *oikos*-ului din care un viitor cetăţean provenea era de o importanţă crucială, iar comportamentul pe care cineva îl avea în *oikos* era decisiv pentru imaginea şi statutul pe care îl va avea în *polis*. Acest lucru se întâmpla, în principal, din cauza distincţiei neclare dintre public şi privat.

Relaţia tată-fiu este poate cea mai relevantă în perspectivă politică din cauza dominării exclusive a vieţii politice de către bărbaţi şi, în mod relaţional, a importanţei continuităţii asigurate de fiu în cadrul *oikos*-ului. Această relaţie este deci în mod intrinsec de natură politică şi aduce cu sine o încărcătură conflictuală, în care autoritatea tatălui este una evidentă, la fel ca şi obligaţiile fiului faţă de acesta, neputând fi vorba prin urmare de egalitate. În această perspectivă, conflictele inter-generaţionale erau frecvente, fiind o sursă interpretativă pentru situaţia politică a vremii, deloc lipsită de rezultate interesante. Trecerea de la atitudini nostalgice şi iconoclaste faţă de autoritatea paternală la entuziasmări şi înspăimântări faţă de vigori filiale caracterizează tensiunile generate de democraţia ateniană, datorită egalitarismului apărut. Totuşi, aceste tensiuni şi importanţa care li se acordă, în special în operele filosofice şi cele dramatice, nu argumentează decât ideea că autoritatea paternală era departe de a putea fi depăşită, iar scăpările „fiilor" nu pot fi considerate decât scăpări, iar când acestea apăreau trebuiau să fie în mod imediat pedepsite pentru că nu erau decât semnul de început al degradării.

22. De fapt, traducerea lui *oikos* prin „familie" nu este una chiar potrivită pentru că în mentalitatea noastră cuvântul „familie" are conotaţiile pe care le are din prisma distincţiei public-privat, distincţie care nu exista în cultura antică. *Oikos*-ul grecesc provine dintr-un univers ideologic diferit aparţinând în primul rând unui complex economic care cuprindea sclavii la fel ca şi părinţii, fiii, dar şi proprietăţile deţinute, moştenite sau câştigate. În al doilea rând, *oikos*-ul era o unitate religioasă aparţinând unui cult. În al treilea rând, reprezenta un rezultat al primelor două, o unitate diacronică, care acorda atenţie atât strămbunilor, cât mai ales urmaşilor, evident bărbaţi (B.S. Strauss, „Oikos/Polis : Towards a Theory of Athenian Paternal Ideology", în *Aspects of Athenian Democracy*, Classica et Mediaevalia Dissertationes XI, Museum Tusculanum Press, University of Conpenhagen, 1990).

*

Cetatea ideală îşi începe decăderea datorită faptului că, deşi, cârmuitorii cetăţii sunt înţelepţi prin educaţie, ei nu vor putea afla prin raţionament însoţit de observaţie „momentul fecundităţii şi al sterilităţii neamului"[23] care au loc atunci când „revoluţiile proprii fiecăruia coincid cu revoluţiile cereşti"[24] şi pot nesocoti calculul „numărului nupţial" şi „vor zămisli copii atunci când nu se cuvine"[25]. Prin această idee, Platon nu face decât să accentueze faptul că în doctrina lui există o legătură indisolubilă între imaginea *kosmos*-ului şi a revoluţiilor lui şi individ şi societate. Există o ordine şi un plan universal care este regăsit mai întâi la nivelul *kosmos*-ului, apoi la cel al cetăţii şi în sfârşit la cel al psihologiei şi fiziologiei individuale. Această idee care va fi dezvoltată mai târziu de Platon în *Timaios* dobândeşte o majoră importanţă în gândirea europeană ulterioară, în special la Philon din Alexandria, în neoplatonism şi în scolastică.

Nerespectând acest nume „geometric", paznicii vor uni mirese şi miri care nu sunt potriviţi şi astfel se vor naşte „copii lipsiţi de o natură bună şi de o soartă bună"[26] care, ajungând mai târziu la puterea cetăţii, vor începe să desconsidere vechile legi şi nu vor fi destul de buni păzitori spre a se gândi la rasele lui Hesiod, cea de aur, de argint, de aramă şi de fier. Prin amestecul acestora se va ajunge la un dezechilibru şi o inegalitate lipsite de armonie care produc război şi ură.

Această formă de guvernare decăzută din cea ideală are multe puncte în comun cu constituţia spartană: „periecii" formau, la Sparta, o clasă productivă, liberă, dar aservită „egalilor", adică cetăţenilor cu drepturi depline, care aveau ca îndeletnicire războiul şi administrarea cetăţii, iar „slujitorii" erau probabil echivalentul „hiloţilor" spartani a căror condiţie nu era cu mult deosebită de cea a sclavilor.

În cadrul acestui regim, poate mai mult ca nicăieri, influenţa spartană este cel mai vizibilă. Pe lângă admiraţia pe care Platon a avut-o pentru constituţia atât de rigidă şi severă, el a avut şi puterea

23. Platon, *Republica*, traducere de A.Cornea, Editura Teora, Bucureşti, 1998, 546b.
24. *Ibidem*, 546b.
25. *Ibidem*.
26. *Ibidem*.

să îi vadă şi punctele slabe. Disciplina militară este impusă din exterior, şi chiar dacă poate duce la mari victorii, în momente de decizie, nu îl pregăteşte pe cetăţean să acţioneze în modul cel mai potrivit şi aceasta este şi cauza care o va duce la dispariţie. În momentul în care Sparta a reuşit să câştige un imperiu cu tot cu posibilităţile de a se îmbogăţi, autocontrolul cetăţenilor a dispărut în faţa tentaţiei, transformându-se într-o vânătoare nedemnă pentru bogăţii.

Ca o notă originală, această formă nouă de guvernare nu va aduce la cârmuire pe cei înţelepţi, dat fiind că ea nu mai posedă asemenea înţelepţi „statornici şi lipsiţi de ocolişuri, ci amestecaţi <din bine şi rău>"[27], va înclina înspre temperamentele „înflăcărate şi prea simple" destinate mai degrabă războiului decât păcii şi va ţine la cinste „înşelăciunile şi tertipurile războiului"[28].

Altă trăsătură, care se va păstra şi la următorul nivel de destrămare politică, este că aceşti oameni vor pofti avuţiile, vor iubi straşnic aurul şi argintul şi, de asemenea, le va plăcea să aibă case împrejmuite de ziduri „ca nişte cuiburi întru totul personale, unde ar putea, din belşug, să cheltuiască pe femei şi pe orice altceva ar pofti"[29]. Zgârcenia şi dorinţa de a cheltui banii câştigaţi pe căi ascunse pot fi de asemenea caracteristici pe care Platon le-a remarcat la lacedemonieni, alături de dispreţul pentru tot ce ţine de spirit. Cetăţenii din cetatea timocratică nu vor mai respecta legea din convingere, căutând să scape de ea „precum copiii de tată"; ei vor fi educaţi cu forţa, din cauză că vor fi neglijat Muza cea adevărată, „cea sosită împreună cu artele cuvântului şi cu filosofia", şi că vor fi preţuit mai mult gimnastica decât arta Muzelor.

Această orânduire, amestecată deja cu răul, va avea ca unul dintre principii înflăcărarea[30] îndreptată spre dominaţie, şi anume dorinţa de a învinge şi cea de glorie.

Trecând la prezentarea omului care are o organizare interioară identică timocraţiei, Socrate remarcă pentru început că acesta trebuie

27. *Ibidem*, 547d.
28. *Ibidem*, 548a.
29. *Ibidem*, 548a-b.
30. Principiul intermediar al sufletului, „înflăcărarea" (*tumoeides*), apare şi în cetatea ideală, însă acolo este pus sub control, doar în „timarhie" ajunge să fie dominant.

să fie mai trufaş, lipsit de cultură muzicală, care la urma urmei însemna armonie, şi totuşi iubitor de arta Muzelor; respectiv, îi va plăcea să asculte, dar va fi totuşi incapabil să se exprime. Faţă de sclavi, va avea o altă comportare, nu îi va mai dispreţui, cum ar face un om bine educat[31], ci, simţind nevoia să îşi exprime puterea, îşi va teroriza subalternii, nestăpânind de fapt veritabila superioritate, cea a spiritului. Oamenii liberi însă se vor bucura de blândeţe din partea lui, iar cârmuitorii, de supunerea lui. Acesta, fiind un iubitor de putere şi de glorie, va renunţa la a conduce cu ajutorul cuvântului, ci va apela la război şi la tot ce îi aseamănă. De asemenea, omul timocratic va iubi gimnastica şi vânătoarea. Socrate mai remarcă faptul că acest om, lipsindu-i raţiunea îmbinată cu arta Muzelor, singura care „precum un păstrător al virtuţii"[32] sălăşluieşte şi îndrumă de-a lungul întregii vieţi pe cel care o deţine, va suferi o schimbare de la tinereţe înspre bătrâneţe: dacă la început va dispreţui banii, spre apusul vieţii va deveni avar.

Următorul pas spre degenerarea totală este trecerea spre oligarhie, „cea unde magistraturile ţin de venit, în care cei bogaţi cârmuiesc, iar săracul nu participă la putere"[33]. Platon operează aici o modificare a sensului termenului „oligarhie": dacă acesta înseamnă „puterea celor puţini", sensul care este impus este cel de „putere puţină" sau „puterea puţinului" pentru a denigra şi mai mult acest mod de guvernare. Deşi, în mod logic, din faptul că la putere se află un număr redus de conducători, nu rezultă slăbiciunea lor.

Aici există de fapt două cetăţi, una a bogaţilor şi una a săracilor, care uneltesc tot timpul una împotriva celeilalte. Din această situaţie va rezulta un alt dezavantaj, respectiv, în caz de război cetatea nu va fi capabilă să se apere pentru că cei de la conducere nu se pot baza pe mulţimea înarmată, de care le este mai teamă decât de duşmani şi, fiind zgârciţi, nici nu vor cheltui prea mulţi bani pentru a angaja pe alţii. Probabil, la acest aspect se gândea Platon când a atribuit termenului „oligarhie" sensul de puterea puţinilor.

---

31. Omul educat este conştient de nivelul lui şi, prin aceasta, se mulţumeşte să desconsidere pe cei inferiori lui pe care îi va trata ca atare, însă fără urmă de brutalitate, acest lucru fiind în ordinea vieţii.
32. *Republica*, 549b.
33. *Ibidem*, 550 c-d.

O altă trăsătură negativă, pe care Socrate o prezintă ca fiind cu adevărat criticabilă, este lipsa specializării cetăţenilor; fiecare va fi şi agricultor, şi om de afaceri, şi războinic. Este evident de ce această stare este considerată ca o decădere clară, *oikeiopragia* fiind unul dintre principiile de organizare cele mai importante ale unei cetăţii pentru Platon şi argumentul poate cel mai puternic pe care el îşi sprijină întreaga teorie a cetăţii ideale. Mai mult, în oligarhie, trecerea de pe o zi pe alta de la bogăţie la sărăcie este posibilă şi chiar o caracteristică esenţială.

Statutul celor avuţi este descris ca fiind unul similar cu al unui parazit: cât timp sunt la putere nu aduc vreun folos cetăţii, ei doar par a face parte din conducere, de fapt ei doar îşi risipesc averea. Platon compară această stare a bogaţilor cu cea a unor bondari, dintre care cei cu ac sunt cei cu adevărat răufăcători, hoţi, prădători, pe când cei fără ac vor ajunge la bătrâneţe cerşetori. Motivele ajungerii lor la putere nu pot fi decât lipsa de educaţie, proasta creştere şi alcătuirea nepotrivită a regimului.

Omul oligarhic va aşeza partea raţională şi cea înflăcărată sub cea apetentă, folosindu-le doar în scopul înmulţirii banilor, gândindu-se de unde să obţină şi mai mulţi bani şi nepermiţându-şi să admire decât banii.

El va fi cu toate asemănător cetăţii în care vieţuieşte, va fi econom şi întreprinzător, va face avere din orice şi va fi adulat de către ceilalţi care îl vor vedea ca pe un om care se înfrânează în faţa legii. Însă va face acest lucru fiindcă nu crede că binele este preferabil răului şi nici nu se controlează prin raţiune şi fiindcă îi este teamă să nu îşi piardă averea. De aici rezultă că acest om este reprezentantul eticii contractualiste. El respectă legea şi se comportă decent în societate, dar nu dintr-o pornire interioară, ci fiindcă îi este teamă de pedeapsă.

Acest om va avea şi el o natură dublă, o vrajbă interioară care, de obicei, este câştigată de poftele bune, dar nu va deţine adevărata virtute proprie doar unui suflet unificat şi armonios.

Trecerea de la oligarhie la democraţie are drept cauză lăcomia magistraţilor, cârmuitorii cetăţii; ei nu impun legi pentru a-i opri pe tineri din a-şi risipi averea, care astfel revine celor de la putere, aceştia devenid şi mai bogaţi. Aceste legi se referă şi la o bună educaţie care să îi îndrume spre cumpătare şi în general spre

cultivarea virtuţilor. Se creează astfel grupuri de bogaţi deveniţi săraci, „o mare mulţime de bondari şi de cerşetori"[34] care poartă ranchiună cârmuitorilor care le-au răscumpărat averile. Cei bogaţi vor fi tot mai nepăsători faţă de tot ce nu ţine de bani ; astfel, nu vor mai practica nici exerciţii pentru trup, devenind „oameni molateci ce sunt şi leneşi"[35], semn de slăbiciune faţă de săraci, care observând acest aspect, realizează că aceştia sunt de fapt mai slabi decât ei. Săracii, cu sau fără ajutor din afara cetăţii, îi vor ataca pe cei la putere, îi ucid pe unii, pe alţii îi alungă şi se proclamă cu toţii egali în drepturi cetăţeneşti ca şi în demnităţi care vor fi desemnate prin tragere la sorţi.

Această nouă formă de guvernare în care oamenii vor fi fericiţi pentru că sunt liberi să facă ceea ce doresc[36], ne spune Platon, este posibil să fie cea mai bună dintre toate, care chiar permite ca fiecare să îşi aleagă orânduirea care îi convine datorită toleranţei ei, ea fiind un fel de bazar de regimuri politice. („Există sorţi ca aceasta să fie cea mai frumoasă dintre toate orânduirile! Căci precum o haină pestriţată cu toate culorile poate apărea drept cea mai frumoasă, tot aşa ar putea apărea şi această cetate, împestriţată fiind cu toate caracterele. Şi probabil că mulţimea ar şi judeca-o drept cea mai frumoasă, după cum copiii şi femeile judecă privind lucrurile pestriţ colorate."[37])

Îngăduinţa acestei orânduiri este seducătoare, pentru cetăţean nu există obligaţia de a exercita magistraturi, nici dacă ar fi capabil de a conduce, nici obligaţia de a se supune, nici de a se duce la război, dacă nu vrea acest lucru. Însă şi frivolitatea acestui regim este la fel de mare, nu există dorinţă de cultivare a îndeletnicirilor frumoase, iar pentru a intra în politică nu se cere o educaţie adecvată, este suficient un comportament plin de bunăvoinţă faţă de mulţime. Alte însuşiri înrudite ale acestei guvernări o descriu ca pe o „orânduire plăcută, fără stăpân şi variată, împărţind egalitatea deopotrivă celor egali şi celor inegali"[38].

34. *Republica*, 556a.
35. *Ibidem*, 556c.
36. La fel va susţine şi Aristotel în *Politica*, I, 1317a 40.
37. *Ibidem*, 557c.
38. *Ibidem*, 558c.

În momentul în care se începe prezentarea caracterului omului democratic, Platon introduce o distincţie foarte importantă, şi anume cea dintre dorinţele necesare şi cele nenecesare. Cele necesare sunt cele care nu pot fi stăpânite, dar care, prin satisfacerea lor ne folosesc, iar cele care pot fi îndepărtate, datorită educaţiei, şi care nu aduc nici un bine, unele dintre chiar aduc mult rău, sunt numite nenecesare. Printre dorinţele necesare se află cea de a mânca, de dorit pentru a putea să trăieşti; însă aceasta se poate arăta şi rea dacă se ajunge la exagerări; dacă nu e cumpătată poate deveni dăunătoare şi pentru trup, şi pentru suflet. Cât timp este satisfăcută echilibrat, ea va fi numită lucrativă pentru că aduce câştig în acţiune, însă o dată depăşită limita necesarului ea devine cheltuitoare. La fel se poate vorbi şi despre dorinţa de împreunare.

O dată făcută această distincţie, Platon merge mai departe şi consideră că întotdeauna „bondarul" va fi supus dorinţelor nenecesare, în timp ce omul stăpânit de cele necesare va purta numele de „econom" şi „oligarhic". Din acesta din urmă se va naşte omul democratic.

Începutul degradării omului oligarhic în cel democratic este datorat felului în care acesta îşi va creşte fiul, fără educaţie şi în spiritul economiei. Acesta, deloc atenţionat în privinţa pericolelor, „va gusta din mierea bondarilor" şi, însoţindu-se cu aceştia, nu va putea să se abţină de la dorinţe dăunătoare. Din nou avem de-a face cu posibilitatea ratată de a lupta împotriva unei părţi rele din suflet.

Astfel, „cetăţuia sufletului tânărului", golită de învăţături şi ocupaţii frumoase, va fi câştigată de cuvinte şi opinii mincinoase, el va suferi o inversare de valori decisivă, va numi sfiala – neghiobie, cumpătarea – laşitate, iar sfruntarea – bună educaţie, lipsa de stăpânire – libertate, desfrânarea – mărinimie, neruşinarea – bărbăţie[39]. În mod evident, el va preţui toate plăcerile ca fiind egale între ele şi se va deda la toate cum le va găsi fără să se abţină de la vreuna „de parcă i-ar fi obţinut sufletul la sorţi"[40] şi nici nu va asculta de cei care i-ar zice contrariul. Viaţa acestui om, care nu cunoaşte ierarhie în plăceri, ci doar egalitate, va fi supusă dezordinii şi nenecesarului, crezând că aceasta înseamnă libertate şi fericire. Dar ceea ce câştigă democraţia prin atractivitate, pierde prin lipsa de stabilitate.

39. *Ibidem*, 560c-e.
40. *Ibidem*, 561b.

Insul care trăieşte în această cetate va face ceea ce va vrea când va vrea : dacă într-o zi va vrea, va face gimnastică, iar a doua zi va lenevi, într-o zi poate să se preocupe cu filosofia, pentru ca în a doua zi să se lase pe seama vinurilor şi a femeilor. Ordinea lipseşte cu desăvârşire.

Acesta e omul democratic, un om divers, frumos, „pestriţ", „plin de cele mai multe feluri de a fi"[41] : el include în sine cele mai multe modele de cetăţi şi caractere.

Libertatea excesivă, pe care democraţia a pus-o la cea mai înaltă cinste, a devenit şi caracteristica fundamentală a acesteia, ajungându-se chiar la ideea că „numai într-o cetate democratică merită să trăiască omul prin natură liber"[42]. La fel ca în cazul oligarhiei, care s-a constituit din bogăţia excesivă, fapt ce a şi dus la nimicirea ei, prin neglijarea celorlalte, şi democraţia se va transforma în tiranie datorită nesaţului de libertate şi neglijenţei faţă de celelalte preocupări.

Libertatea îi va face pe oameni să îi pedepsească pe cârmuitori şi pe cei care-i ascultă pe aceştia, ducând la anarhie şi, mai mult decât atât, libertatea va duce la situaţia în care chiar şi relaţiile familiale se vor inversa, ajungându-se la o egalitate în care fiul nu va mai avea teamă de tată, ci tatăl de fiu. La fel, metecul va deveni egal cu cetăţeanul, iar dascălul se va teme şi el de elevii pe care va fi nevoit să îi linguşească pentru a nu fi pedepsit de către aceştia. Relaţiile dintre soţi şi soţii vor deveni şi ele pline de libertăţi până atunci neadmise[43]. Această sete de libertate va face pe cetăţeni să nu mai asculte nici măcar de legi pentru a mai fi ceva care să-i stăpânească.

Este însă în legea firii că „ceva în exces determină o schimbare în direcţia unui exces contrar"[44], astfel şi în cazul orânduirilor politice, atât la nivelul cetăţii, cât şi al individului, va apărea în mod necesar „din suprema libertate (...) cea mai cuprinzătoare şi desăvârşită robie"[45].

Boala care cuprinde cetatea democratică şi care o face tiranică este produsă de către conducătorii îndrăzneţi, „bondarii". Asemănarea

41. *Ibidem*, 561e.
42. *Ibidem*, 562c.
43. Aceste libertăţi, pe care Platon le critică cu ironie, sunt tocmai cele pe care Pericle, în discursul funebru păstrat de Tucidide, le laudă ca fiind cele mai frumoase trăsături ale democraţiei ateniene.
44. *Republica*, 563e.
45. *Ibidem*, 564a.

acestei etape a degenerării cu o boală ne certifică faptul că, pentru Platon, cetatea este comparată cu un organism între părţile căruia trebuie să existe echilibru, la fel cum susţinea teoria hipocratică, altfel dezechilibrul dintre umori ar produce boala.

Pentru a simplifica dezechilibrul care apare, Socrate împarte cetatea democratică în trei părţi. Astfel, ea este compusă din „bondari", care în democraţie devin mai agresivi decât în oligarhie, cei care deţin puterea, din cei bogaţi, „hrana bondarilor", şi popor, care este partea cea mai numeroasă şi care dacă este unificată este şi cea mai puternică. Cetăţenii obişnuiţi, pentru a nu cădea în capcana calomniatorilor şi a oligarhilor, care i-ar secătui de tot ce au, vor dori să fie conduşi de cineva care să îi apere.

Această căpetenie nu va reuşi însă să reziste tentaţiilor şi, după ce va reuşi să liniştească şi să cucerească poporul, să trimită în exil şi să ucidă pe toţi de o seamă cu el, va căpăta gustul crimelor, dar va fi considerat şi duşman de către urmaşii celor pe care i-a ucis. Inevitabil, el se va converti în tiran desăvârşit, sau „lup" după cum îl mai numeşte Platon, şi va fi nevoit să îşi angajeze o gardă personală pentru ca el, „sprijinul poporului"[46], să nu fie ucis la rândul lui.

Tiranul va avea ca strategie de conducere, la început, o atitudine demagogică, va slobozi de datorii pe cetăţeni, va împărţi pământ tuturor, va părea blajin şi binevoitor, dar, în acelaşi timp, cu celelalte cetăţi va căuta motive de război, pentru ca poporul să resimtă nevoia de a avea un conducător puternic. Aceste războaie provocate mai au şi rolul de a sărăci populaţia, care va fi altfel preocupată cu agoniseala traiului zilnic, nemaiavând timp de uneltiri contra tiranului.

O altă strategie de rămânere la putere este „curăţarea" continuă a cetăţii de acea parte a populaţiei care începe să îşi ridice vocea împotriva lui, asemenea unui agricultor care va tăia spicele mai mari, un exemplu pe care Platon îl preia de la Herodot[47]. El va face exact pe dos decât medicul care alungă ce e rău din trup.

Ura cetăţenilor îl va obliga pe tiran să îşi mărească garda personală tot mai mult, iar singurii pe care îi va găsi dispuşi să îl apere vor fi sclavii pe care îi eliberează şi mercenarii, singurii care îi vor sta în preajmă, asemenea unei oşti, pe care Platon o descrie ca fiind

46. *Ibidem*, 566b.
47. Herodot, *Istorii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1961, vol. 1, cartea a III-a, V, 92.

„frumoasă, mare şi felurită, niciodată la fel"[48]. El va cheltui pentru întreţinerea lui şi a celor din jurul lui toţi banii cetăţii, dările poporului şi proprietăţile templelor.

Poporul nu va reuşi să îl alunge, când va ajunge la capătul puterilor de suportare, ca pe un „fiu" nerespectuos, pentru că acesta se va apăra cu arme, lovindu-şi „tatăl" fără nici un regret, arătându-şi adevărata faţă de „tiran paricid şi rău purtător de grijă al bătrânilor"[49].

Astfel se arată a fi tiranul şi ajungerea la tiranie, şi aşa şi poporul care a fugit de „fumul robiei oamenilor liberi, a căzut în focul despoţiei sclavilor; el a schimbat acea libertate prea mare şi rău-venită pe cea mai grea şi mai amară robie adusă de către robi"[50].

Având stabilită doar până într-un punct teoria dorinţelor sau atitudinilor psihologice, Socrate consideră că aceasta trebuie continuată în acest moment pentru că în constituţia omului tiranic se petrec anumite transformări. Este deja clar că avem câteva feluri de atitudini apetitive: unele necesare, unele nenecesare, dar legitime, şi unele nenecesare, necontrolate.

Putem să conchidem, în acest punct, că avem de fapt cinci constituţii psihologice pure: aristocratică (condusă de atitudinea raţională), timocratică (condusă de atitudinea pasională), oligarhică (condusă de atitudinea apetitivă), democratică (condusă de atitudinea apetitivă nenecesară) şi cea tiranică (condusă de atitudinea apetitivă necontrolabilă).

Analiza acestei ultime categorii prezintă un interes major în înţelegerea cazului omului tiranic. Acesta, condus fiind de dorinţe nelegitime şi necontrolabile, va avea un comportament care îl va defini ca fiind cel mai nefericit.

Aceste dorinţe neleguite se află de fapt în sufletul tuturor, sunt trăite mai ales în timpul somnului, dar sunt reprimate cu ajutorul raţiunii la oamenii cumpătaţi, doar în anumite cazuri acestea pun stăpânire pe un individ, sufletul lui având „un aspect cumplit, sălbatic şi nelegiuit"[51]. Acesta va avea dorinţe împotriva naturii, ca antropofagia, incestul şi crima, neducând lipsă de nici o fărădelege.

48. *Republica*, 568d.
49. *Ibidem*, 569b.
50. *Ibidem*, 569c-d.
51. *Ibidem*, 572b.

Doar acordul cu sine însuşi, când raţiunea sau partea pasională sunt cele care stăpânesc, reuşeşte să îndepărteze această parte tulbure. Ajuns în acest stadiu, acest om va degenera înspre cele mai mari nebunii, alungându-şi din suflet orice cumpătare sau ruşine.

Fiul democratului va ajunge cu adevărat un om tiranic în momentul în care, fie prin fire, fie prin deprinderi, sau prin ambele, ajunge „beţiv, iubăreţ şi descreierat"[52]. Exagerarea tuturor dorinţelor apetente nenecesare şi nelegitime îl va face pe acesta sclavul acestora, ajungând în scurt timp să cheltuie toată averea pe care o deţine el şi familia lui, sacrificând totul, inclusiv respectul faţă de părinţi, pornirilor lui. Acesta însă nu se va opri aici, roiul dorinţelor îl va face să fure chiar şi din templu, să înşele pe oricine, sau chiar să ucidă, pentru bani, căci „trăind Eros în el în chip tiranic, în toată nestăpânirea şi fărădelegea, el singur stăpânitor, îl va conduce pe cel pe care-l stăpâneşte, ca pe o cetate, spre orice îndrăzneală"(575a).

După descrierea constituţiei interne a tiranului, Platon trece la argumentarea ideii că acesta este şi cel mai nefericit om, datorită faptului că este şi cel mai nedrept. Această argumentaţie este necesară pentru a se dovedi teza fundamentală a dialogului, conform căreia este mai util, din punctul de vedere al fericirii, să fii drept decât nedrept. Pentru ca această idee să reiasă cu claritate cât mai mare, Platon foloseşte mai multe niveluri de comparaţie. Astfel, nefericirea tiranului este judecată prin analogia suflet-cetate, apoi în baza criteriului raţiunii şi, în sfârşit, cu ajutorul analizei plăcerilor, unde se face calculul diferenţei dintre fericirea omului drept şi nefericirea tiranului.

În prima demonstraţie, care se desfăşoară la nivelul comparaţiei suflet-cetate, Socrate, cu ajutorul interlocutorului lui, ajunge la concluzia că cetatea regală este perfect opusă cetăţii tiranice, în toate privinţele, la fel cum şi omul regal este opus celui tiranic. Transpunând această idee în perspectiva fericirii, raportul se păstrează întocmai – cel mai nefericit va fi omul tiranic. Dacă, din punctul de vedere al fericirii, lucrurile se petrec aşa, urmează, evident, că nici la nivelul libertăţii lucrurile nu se schimbă. Astfel, omul tiranic şi cetatea tiranică vor fi cei mai lipsiţi de libertate, în ei domnind doar partea „cea mai rea şi mai turbată"[53], care va

52. *Ibidem*, 572c.
53. *Ibidem*, 577d.

face orice în afară să gândească şi îi va îndruma pe căi mereu schimbătoare şi agitate.

Sufletul tiranului, plin de lipsuri şi nesătul, va fi şi cel mai plin de teamă, înconjurat fiind doar de duşmani, atât în cetate, cât şi în cetăţile din jurul acesteia, la fel ca şi cetatea pe care acesta o va conduce, care va fi, asemenea lui, „cea mai nenorocită dintre cetăţi"[54]. Tiranul va trăi ca într-o închisoare, atât internă, cât şi externă[55]. Astfel, el neputând să se stăpânească pe sine, va încerca să îi stăpânească pe ceilalţi, viaţa lui fără control fiind silită să se desfăşoare doar în spiritul concurenţei.

Încercând o descriere sintetică a tiranului, acesta poate fi prezentat astfel : trăieşte ca un sclav autentic, linguşitor, cu adevărat sărac, nesătul, plin de spaime şi dureri, invidios, lipsit de credibilitate, nedrept, fără prieteni, fără ceva sfânt şi cultivă orice fel de răutate care îi apare în minte.

Trecând la demonstrarea pe baza criteriului raţiunii, Socrate împarte şi sufletul în trei părţi, asemenea cetăţii. La fel, cetatea trebuie să urmeze modelul plăcerilor, care vor aparţine şi ele fiecăreia dintre părţi, ca şi dorinţele şi puterile care le corespund. Una dintre părţi este cea care „învaţă", „iubitoare de înţelepciune", alta prin care se înflăcărează, „iubitoare de victorii şi onoruri", iar cea de-a treia, formată dintr-o multitudine de aspecte, este numită apetentă sau „iubitoare de bani şi câştig", după ceea ce o caracterizează în cel mai înalt grad. În mod imediat de aici rezultă că există trei feluri fundamentale de oameni : omul iubitor de înţelepciune, omul iubitor de biruinţă şi omul iubitor de câştig. La fel, vor exista şi trei feluri de plăceri corespunzătoare fiecărui fel de om.

Fiecare dintre aceste tipuri de om va preţui cel mai mult ceea ce îl caracterizează în cea mai mare măsură. Astfel, omul de afaceri va lăuda cel mai mult viaţa şi valorile proprii şi va considera că plăcerea de a primi onoruri şi de a învăţa nu sunt bune din moment ce nu

54. *Ibidem*, 578b.

55. Xenophon în *Hieron*, 1, 2, remarcă şi el această îngrădire de principiu a tiranului : „Tiranii nu au parte să vadă lucrurile cele mai frumoase. Căci pentru ei nu este deloc sigur să se ducă acolo unde nu vor putea fi mai puternici decât cei din partea locului, nici treburile de acasă nu şi le pot pune în atâta siguranţă, încât să le lase pe mâna altora" ; *apud* Cornea, Note la *Republica*, p. 435.

aduc câştig; omul iubitor de onoruri va considera plăcerea de a câştiga bani vulgară, iar plăcerea învăţatului, din cauză că nu aduce cinstiri, inutilă, iar filosoful va desconsidera tot ce nu duce la cunoaşterea adevărului şi va accepta doar plăcerile strict necesare.

Considerând că fiecare mod de viaţă nu este controversabil prin Frumos sau Bine, ci prin nivelul şi felul plăcerilor practicate, Socrate va aprecia că doar filosoful, singurul care poate avea acces la toate aceste experienţe diferite, poate să judece care sunt preferabile. Dacă până acum Binele şi Frumosul erau singurele care, deţinând un caracter obiectiv, puteau fi ierarhizate, acum şi plăcerile, deşi subiective, sunt supuse unei ierarhizări, dar nu prin sine, ci prin capacitatea celui care le poate experimenta. Având în vedere că judecata plăcerilor este făcută prin intermediul raţiunii, ea asigură acestora o precedenţă valorică.

Deja din primele două demonstraţii se înregistrează un câştig în favoarea practicării dreptăţii în detrimentul nedreptăţii ca utilitate, a treia demonstraţie, în mod evident va repurta victoria finală prin arătarea faptului că doar plăcerea filosofului este autentică, pură şi adevărată, iar celelelate nu sunt decât „schiţe" de plăceri.

Demonstraţia finală începe prin stabilirea pentru început a statutului lipsei de plăcere şi mâhnire, ca fiind un fel de pace a sufletului[56], între plăcere şi neplăcere ca extreme. Însă plăcerea şi neplăcerea fiind în sine mişcări, lipsa ambelor poate deveni oricare dintre ele, ea nefiind decât o amăgire. Aceste trepte pot fi considerate ca reprezentând puncte de locaţie, ca „sus", „mijloc" şi „jos". Astfel cel care ajunge „sus" simte acest lucru în raport cu „locul" pe care îl avea înainte şi va şti să compare în mod real această ierarhie, dar cel care rămâne întotdeauna „jos" sau chiar la „mijloc" nu va şti niciodată să compare cele trei stări şi, chiar dacă va experimenta lipsa de plăcere, nu va şti ce înseamnă plăcerea adevărată.

Această etapă a demonstraţiei este cea mai importantă, având în vedere că de fapt nu este decât o reluare a teoriei cunoaşterii. Astfel, plăcerea adevărată şi pură va fi analoagă adevărului şi ştiinţei, durerea – ignoranţei, iar plăcerea obişnuită – opiniei ce oscilează în spaţiul intermediarităţii dintre ştiinţă şi ignoranţă. Importantă este practicarea adevăratelor plăceri, cele care se depărtează cel mai mult de trup şi se apropie de cele eterne; la fel este mereu şi adevărata cale.

56. *Republica*, 583c.

Rămânerea la satisfacerea plăcerilor corporale va lipsi pe oricine de cunoaşterea adevărului şi „precum vitele"[57] vor privi întotdeauna în „jos", sclav al corpului şi al celor mai rele porniri.

Fiind stabilit deja că legea şi ordinea, cele mai înrudite cu raţiunea, sunt cele mai apropiate de adevăr, iar dorinţele tiranice şi erotice se depărtează cel mai mult de acesta, va rezulta fără posibilitate de îndoială că tiranul nu va ajunge niciodată să cunoască adevăratele plăceri şi va trăi în modul cel mai puţin plăcut cu putinţă. Tiranul trece dincolo de orice limită în domeniul dorinţelor „bastarde" şi „fuge de lege şi raţiune, locuind laolaltă cu plăceri-sclave în chip de gardă personală"[58].

Plăsmuind o imagine a sufletului omului ca asemănătoare cu o fiară cu trei capete, fiecare corespunzând unei atitudini sufleteşti, Socrate va reuşi să demonstreze că cel care se va lăsa condus de cele mai josnice porniri, îngrijindu-se doar de plăcerile nelegitime pe care i le furnizează partea bestială şi iraţională, nu are nici un rost să se ascundă, pentru că el, oricum, înrăutăţindu-se, va fi oricând „văzut" şi va suferi cel mai mult. Mai bine s-ar arăta în toată „urâţenia" lui şi astfel va putea fi ajutat să descopere şi să îşi îngrijească părţile pe care le-a neglijat. Căci cel mai bine e să te îngrijeşti de partea raţională care te aseamănă cu divinul, care te va ajuta să cumpăneşti întotdeauna ceea ce este bine pentru a aduce mereu „în acord armonia din trup pentru concertul din suflet"[59].

Platon încheie „construcţia" cetăţii-suflet reamintind că cetatea „întemeiată pe cuvinte"[60] are un „model ceresc" care poate fi văzut şi imitat prin „zidirea de sine" de către oricine doreşte, acesta fiind analog cu sufletul uman. Şi totuşi, *Republica* nu oferă răspunsuri, mai degrabă limite până unde se poate merge, dar, mai ales, în acest caz, unde trebuie să ne oprim.

*

Afirmaţia că Platon, scârbit de patologia dezordinii, a recurs la metafizici implauzibile şi politici cu iz totalitar este deja un loc

57. *Ibidem*, 586a.
58. *Ibidem*, 587c.
59. *Ibidem*, 591d.
60. *Ibidem*, 592a.

comun, de mult existent în anumite teorii şi analize politice. Este cel puţin naiv să se afirme că la o comparaţie, oarecum de suprafaţă, nu se pot găsi unele idei care să pară asemănătoare cu lozinci ideologice ale mişcărilor totalitare mult mai contemporane. Acestea ar fi comunismul cetăţii din *Republica*, controlul social excesiv practicat până la folosirea „minciunii nobile", privarea individului de autonomie şi „închiderea" lui în colectivitate, individualitate sacrificată în vederea binelui întregii societăţi, eugenia, ş.a.

Aceste acuzaţii sunt tributare însă unei analize superficiale. O cercetare care păstrează o doză de obiectivitate arată că metoda comparativă aplicată direct între totalitarismul modern şi un regim imaginar gândit în urmă cu 25 de secole nu se poate susţine pe terenul corectitudinii de principiu.

Cetatea ideală poate fi considerată, cel mai aproape de spiritul platonician, o constituţie organică care presupune o logică holistă cu părţi specificate şi cu o deschidere importantă spre transcendenţă care îi asigură o participare integratoare la Bine. Acest model este „nu atât un model teleologic al societăţii perfecte, cât o strategie pentru a favoriza constituirea unei societăţi organice, purificată de elemente indezirabile"[61]. Mai mult, nu trebuie trecută cu vederea însăşi concepţia societăţii antice în general cu privire la ideea subiectivităţii, care nu a cunoscut maturitatea din epoca modernă, pe care i-a permis-o creştinismul. Dacă în cetatea ideală individului i se neagă libertatea subiectivă de producere a normelor, în schimb i se oferă un sens al vieţii şi al destinului, care se supune unui alt fel de ordini, cea a lumii supramundane.

În schimb, făcând o comparaţie numai cu aceste idei, în totalitarism e vorba mai degrabă de transformarea indivizilor în agregate nedeterminate (panmorfia făcând mai mult posibilă supravegherea panoptică) care se includ fenomenului masificării, depersonalizării şi interşanjabilităţii. „Dacă totalitarismul se sprijină pe o negare a diferenţei, a heterogenităţii realului, Platon se delimitează prin recunoaşterea distanţei existente între modelul regulativ şi copia determinată."[62] Totalitarismul se arată ca o mişcare revoluţionară în

61. Jean-Jacques Wunenburger, *Omul politic între mit şi raţiune. O analiză a imaginarului puterii*, traducere de M. Căluţ, Editura Alfa Press, Cluj, 2000, p. 61.
62. *Ibidem*, p. 63.

care cercul de fier al terorii, dispariţia pluralităţii, crearea lui Unu din multiplu, a unui Unu care va acţiona perfect conform legilor istorice sunt o metodă nu numai de a impune legile, ci şi de a le accelera până la vertij pentru a intra cu forţa în istorie. Or, numai într-o viziune liniară a timpului se poate concepe o asemenea intervenţie caracterizată de optimism ontologic.

În perspectiva lui Platon, nu se poate vorbi de o viziune a timpului de acest fel, posibila apariţie pe scena politică a unui regim asemenea celui descris de el nu poate să apară decât printr-un salt care ar duce la suspendarea eroziunii inerente istoriei, de încetinire a decadenţei. În acest punct, devine, credem, suficient de evidentă relativitatea acuzei de totalitarism aduse lui Platon cât timp particularităţile istorice sunt neglijate.

Comparare acestui regim „modern" cu cel al tiraniei, care de data aceasta este departe de a fi un regim utopic, descrisă de filosoful atenian, aduce însă o altă perspectivă. Astfel, tabloul tiraniei prezentate ca ultima formă posibilă de degradare ni se arată cu următoarele trăsături: apare într-un moment de degenerare avansată a valorilor şi tradiţiilor, situaţie care îi pregăteşte naiva acceptare pe post de soluţie salvatoare; se intaurează fără un acord în cunoştinţă de cauză a supuşilor; guvernarea duce în mod inevitabil la violenţă şi lipsă de orice fel de libertate, în afară de aceea de a ucide; arbitrariul guvernării amplifică sentimentul de nesiguranţă şi teroare al cetăţenilor şi determină uciderea foştilor conducători datorită fricii tiranului de opozanţi; atitudinea demagogică a tiranului pentru a ajunge la putere; provocarea de războaie şi satanizarea vecinilor cetăţii; controlul prin teroare al cetăţenilor; lipsa de valori morale a tiranului.

Analogia cu caracterul atât de „plin de noutăţi" al totalitarismului nu poate să nu apară cu evidenţă, păstrând totuşi ca diferenţe majore modalitatea de control a populaţiei care, şi datorită inovaţiilor tehnologice de care a „beneficiat", a suferit schimbări într-adevăr semnificative prin ingeniozitatea şi violenţa vorace a tiraniei moderne.

Două morfologii politice şi o istorie

Andrei Bereschi

Raportarea pe care părem să o avem astăzi în Europa de Est faţă de istorie dezvăluie necesitatea unui abandon. Forma politică a democraţiei sociale la care „trecem" se înfăţişează din perspectiva valorii, dar şi a timpului, drept un maxim şi un sfârşit. Conştient sau nu, „aderarea" la această formă este percepută ca o împlinire fără rest, iar la nivelul structurii afective a temporalităţii, viitorul nostru ia forma unei ieşiri din istorie, în măsura în care mai aparţinem istoriei „trecute" doar prin avatarurile unui timp de care încă nu am trecut cu totul. Din perspectiva „marii sincronizări", o formă de refuz al istoriei îşi face simţită prezenţa tocmai prin învestirea cu galoanele eternităţii a unei forme *istorice*. De aici plecând, de la un mic pericol de absolutism şi de uitare a timpului trăit, am considerat că o rememorare a taxonomiilor formelor politice elaborate de Platon şi Aristotel ar putea da o distanţă critică faţă de prezent în forma tonică a unei relativităţi istorice şi valorice.

I. Morfologia politică din *Republica* lui Platon

Imaginea pe care ne-o lasă la un prim contact lectura morfologiei politice din cartea a IV-a a *Republicii* este una foarte clară. Pe lângă această virtute filosofică, anume claritatea, tabloul dialectic al constituţiilor, împreună cu geneza psihologică a tipurilor de oameni care le corespund, reprezintă o construcţie literară de excepţie. Analogia dintre aspectele constituţionale şi suflet, folosită de Platon la construcţia constituţiei drepte, adevărat mit al oraşului-suflet, desfăşoară aici o piesă ce pare a concentra întreaga istorie a posibilităţilor omului de a face politică. Odată cu asta, ideea de a trata despre morfologia

politicului nu mai este, aşa cum ar părea, doar un joc al unei sublime comparaţii literare. Oricât ar părea de straniu, sistemul morfologiei politice lasă să se întrevadă o formă a unei filosofii a istoriei.

Formele politice se înşiră, după Platon, de-a lungul unei axe verticale. Pornind de la cetatea dreaptă (*Kallipolis*) „ca dintr-un turn de observaţie"[1] politicul ca sistem de guvernare desfăşoară în „cădere" încă patru forme. Morfologia sa politică ar prezenta atunci cinci forme: constituţia dreaptă (ideală), timocraţia, oligarhia, democraţia, tirania. În mod corespondent, *întrucât constituţiile nu se nasc din stejar sau piatră, ci din caracterele oamenilor*[2], există cinci tipuri de oameni care, conform caracterului dominant după care se comportă, antrenează şi constituţiile.

Ordinea politică a *Kallipolis*-ului poate îmbrăca, precizează Socrate, două forme, dar care, din moment ce pun în joc acelaşi tip de guvernanţi, reprezintă o singură figură morfologică: „Afirm că acel sistem de guvernare pe care l-am descris este unic, dar el ar putea fi numit în două feluri: dacă printre cârmuitori unul singur ar avea o poziţie aparte, sistemul s-ar numi regat, dacă ar fi mai mulţi – aristocraţie. (...) Despre acestea două afirm că reprezintă un singur fel de guvernământ"[3].

În afară de prima constituţie şi de corespondentul ei uman reprezentativ, toate celelate sunt chipuri ale decadenţei şi ale viciului, şi se aşază pe o axă a răului care degenerează progresiv spre mai rău. Formele degenerate ale constituţiei drepte şi ale individului drept sunt prezentate ca şi cum s-ar însoţi istoric una pe alta. Există *o ordine* a succesiunii lor atât logică, cât şi istorică. Dar acest lucru ridică o problemă deranjantă: cum poate vreodată statul ideal să înceapă să degenereze? În fond, aceasta este o întrebare generală relativă la începutul ca atare al istoriei. Căci aşa cum se înfăţişează timpul politic în ritmul decadenţei, ideea lui Platon asupra începutului istoriei este una care pune în scenă acest început perceput ca o „cădere în timp". Iar dacă este aşa, atunci căderea aceasta în timp

1. *Cf. Republica*, 445c, traducere de Andrei Cornea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986. Celelalte referinţe vor avea constant în vedere această traducere, cu excepţia unor traduceri personale, marcate când apar.
2. *Cf. ibidem*, 544d.
3. *Cf. ibidem*, 445d.

trebuie să se producă pornind de la o stare din afara timpului, şi atunci trecerea de la eternitate la timp pune anumite dificultăţi insurmontabile. Aparent, morfologia lui Platon este afectată de la început de un asemenea neajuns, *dacă* se afirmă în cadrul ei că perfecţiunea constituţiei ideale intră într-un proces de declin. Motivul este că se va intra într-un cerc vicios : dacă aceasta intră într-un proces de declin, înseamnă că nu este constituţia prefectă, iar dacă ar fi constituţia perfectă, atunci nu ar mai putea intra în declin, şi asta ar însemna să nu existe un început logic al istoriei. Însă natura de perfecţiune a constituţiei drepte este asumată în dese rânduri de către Platon : „... nici o formă de stat dintre cele existente acum nu este demnă de natura filosofului. Iată de ce, ea se frânge şi se alterează. (...) Iar dacă el va avea parte de orânduirea politică cea mai bună, dat fiind că el este cel mai bun, atunci se va vădi că, în realitate el era divin, ia celelalte neamuri şi îndeletniciri erau doar omeneşti. Este limpede că după aceasta vei întreba care este această orânduire"[4].

Cum se face atunci că faimoasa constituţie ideală intră într-un declin care dă naştere unei istorii a declinului formelor politice ce se desfăşoară dialectic? Problema se pune cu atât mai acut, cu cât distanţa dintre forma politică ce pare a fi o imagine a eternităţii şi celelalte forme, toate imagini ale unei temporalităţi decadente, este dublată de o prăpastie axiologică : „Numesc deci o astfel de cetate şi un astfel de sistem de guvernare bune şi drepte şi la fel pe omul ce le seamănă. Numesc însă rele şi greşite pe celelalte – de vreme ce aceasta, prima, este dreaptă – ele vădindu-se, în ceea ce priveşte alcătuirea cetăţilor şi constituirea caracterului sufletului indivizilor, distribuite după patru forme de rău"[5].

Există, apoi, un al treilea grad de dificultate : care este realitatea constituţiei drepte? Nu este ea doar întruchiparea ideală a unei cetăţi, în fond, utopice? Şi atunci, cum ar putea ea să se corupă într-o lume pe care tocmai filonul de aur al platonismului o descoperă ca fiind incoruptibilă. Crede oare Platon că o astfel de cetate este posibilă *în fapt*? Şi a fi posibilă în fapt, nu înseamnă oare tocmai a nu fi posibilă aşa cum *este* ea în proiectul ei noetic?

4. *Cf. ibidem.*
5. *Cf. ibidem*, 449a.

Discuţia asupra genului de realitate pus în joc de proiectul *Kallipolis* generează în cele din urmă un răspuns şi pentru celelalte două chestiuni. Problematizarea realităţii sale este făcută de Platon după modelul unei ontologii scalare tripartite. Situaţia filosofului care se află în postura de a formula un proiect politic pe măsura accesului său privilegiat la adevărul fiinţei se aseamănă situaţiei unui pictor. Pânza şi reprezentarea pe pânză ce echivalează unei imagini obţinute în suflet să spunem că va corespunde unei imagini noetice a constituţiei. Pictorul constituţiilor (πολιτειῶν ζωγράφος) priveşte către realităţile în sine (dreptatea, frumosul, cumpătarea şi toate celelalte) şi aşază pe pânză o comunitate umană cu oameni zugrăviţi după modelul realităţilor în sine, obţinând „caractere umane pe cât posibil asemănătoare cu divinul"[6]. Raţiunea lor va sta sub semnul înţelepciunii, ardoarea, sub semnul curajului, iar dorinţa, sub semnul cumpătării. Toţi se vor pune sub guvernarea celor care deţin excelenţa raţiunii, iar conducerea aceasta va fi „imperiul raţiunii". Pornind, aşadar, de la nivelul realităţilor pure, pictorul care foloseşte raţiunea pură drept penel zugrăveşte un model. La acesta se referă Socrate în finalul cărţii a IX-a, spunând că ne stă la îndemână un „model ceresc". În cerul ideilor pure nu există o cetate ideală, aşa cum există o idee a frumosului. Cetatea ideală se naşte deja ca şi proiecţie şi amestec ale realităţii simple a dreptului, a binelui şi a unului. Modelul ceresc al lui Platon este această imagine, fără a înceta cu aceasta să fie un original. Dacă pornind de la (1) ideile pure raţiunea figurează în suflet (2) modelul ceresc al constituţiei „imperiului raţiunii", atunci problema (3) existenţei în fapt a acestei cetăţi, nu revine la cercetarea *istorică* a posibilităţii sale practice, ci la cercetarea condiţiei practice de posibilitate. Astfel, pentru Platon, nu contează dacă această constituţie are o proiecţie prezentă, trecută sau viitoare în realitatea mundană; ceea ce contează este condiţia practică de posibilitate a înfăptuirii ei, iar această condiţie este fuziunea dintre puterea politică şi filosofie în două forme posibile: fie filosofii vor prelua puterea, fie cei ce au puterea vor asuma filosofia. Altfel, „nu va încăpea contenirea relelor pentru cetăţi şi neamul omenesc, şi nici această orânduire pe care am

6. *Cf. ibidem*, 501b-c.

parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui"[7].

Însă, în afară de acest lucru, în momentul în care *Kallipolis*-ul ar veni pe lume, „oraşul-suflet" ar avea nevoie şi de un trup, care nu ar fi altul decât „corpul cetăţenesc" cu tot somatismul pe care îl implică existenţa şi coexistenţa reală a unor oameni. Nu este atunci de mirare că având parte şi de o geneză trupească, *Kallipolis*-ul existent în fapt intră într-o dinamică a mutaţiilor care va duce la o degenerare din ce în ce mai accentuată. Or, tocmai o problemă de „genetică", adică una ce nu mai ţine doar de structura sufletului, ci şi de cea a trupului, vine să ofere explicaţia declinului ereditar al constituţiei drepte factuale. (În paranteză fie spus, s-ar putea foarte bine ca explicaţia lui Platon să ni se pară obscură datorită codului ştiinţific diferit referitor la genetică, deşi s-ar spune că aceasta se naşte ca ştiinţă abia cu Mendel, cu Watson, Crick şi Wilkins...) *Kallipolis*-ul existent în fapt este deja efectul unei degenerări ontologice, deoarece nu mai este vorba de o comunitate de suflete, ci de una a sufletelor *cu* trupuri; de prezenţa trupului se mai leagă şi explicaţia apariţiei luptei pentru avere, în urma degenerării; căci, în timp ce paznicii din *modelul ceresc* nu posedau nimic *al lor* în afară de trup (şi, în fond, nici acesta nu era al lor în sensul de a dispune liber de el, ci aparţinea corpului metafizic al cetăţii), dezordinea matematică a timpului genezei[8] ajunge să dezbine cetatea într-un neam ce este înclinat spre câştig şi unul, spre orânduirea dreaptă şi dă naştere proprietăţii private şi relaţiilor de stăpânire dintre oameni. Constituţia care ajunge să se corupă nu este, aşadar, deloc, cea ideală, ci este proiecţia ei factuală: „E mai degrabă dificil ca o cetate constituită aşa să se modifice: dar, pentru că orice lucru generat <în mod natural> are parte de corupere naturală (*phtora*), nici această constituire nu poate să dureze tot timpul, ci se destramă"[9].

7. *Cf. ibidem*, 473e.
8. *Cf. ibidem*, 546a-547a. Încă nu am întâlnit un comentariu satisfăcător la acest pasaj, care apropiat de altele din *Timaios* sau, poate, din tratatul pierdut despre Bine, la fel de codate, ar putea da o frântură din ceea ce înţelegea Platon prin ştiinţă. *Cf.* nota lui Robert Baccou, în Platon, *La République*, GF-Flammarion, Paris, 1966, pp. 462-466 şi trimiterea la traducerea în engleză a lui J. Adam pentru studiul acestuia, *The Number of Plato*.
9. *Cf. Republica*, 546a, traducerea noastră.

Am insistat asupra acestui punct de plecare în discuţia morfologiei politice a lui Platon, deoarece el duce în continuare la o completă neînţelegere a sensului dispunerii formelor sale politice. O figură de un ridicol aparte face comentariul pretins ironic al Juliei Annas la motivaţia dată de Platon privitoare la începutul declinului constituţiilor (faptul că Platon greşeşte constant şi integral în construcţia sa este în fapt tema predilectă a acestei autoare): „Dar cum pot deveni oamenii nedrepţi, mai ales după atâta exactitate privitoare la condiţia fericită a omului drept? Asupra acestei chestiuni, Platon nu ne mai dă o explicaţie numerologică!"[10]. Presupoziţia comentariului este că explicaţia decăderii se referă la constituţia ideală[11], iar problema decăderii caracterelor umane în grupul care deţine puterea ar fi cu totul alta. Or, tocmai că explicaţia genetică se întemeiază pe ideea generării indivizilor, şi tocmai degenerarea interioară a acestora ca urmare a expansiunii trupului antrenează schimbarea constituţiei; tocmai că strict asupra alterării omului dreptăţii se referă explicaţia „numerologică" a lui Platon, şi oricâtă ironie s-ar aduna în acest adjectiv şi comentariu, nu va fi poate destulă pentru a egala ignoranţa cu care autoarea trece peste faptul că, de pildă, Aristotel pare a lua destul de în serios argumentul „numerologic" atunci când îi face o critică.

Însă nu este vorba doar despre construcţia genetică a individului în calitatea sa corporală care duce la coruperea modelului integrat moral (*dikaiosyne*). Naşterea omului drept pentru cetatea dreaptă se face în mai multe sensuri. Unul ar fi acesta al *physis*-ului, unde geneza (ce vizează sufletul *şi* trupul) este determinată de un acord numeric cu perioadele cosmogonice; altul ar fi „creşterea" (*trophe*), care se referă la dezvoltarea înzestrării naturale a trupului, iar altul ar fi „educaţia" (*paideia*). Declinul constituţiei drepte factuale este declanşat în

10. Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, PUF, 1994 (Oxford, 1981), p. 376.

11. *Cf.* Annas, p. 376: „Omul timocratic este cel care reacţionează împotriva poziţiei ocupate de către omul drept în lume ca atare. (...) Or, acest lucru nu ar avea importanţă, dacă această ipoteză nu ar pune în lumină o opoziţie cu degenerarea statelor, în cazul căreia căderea se face plecând de la o situaţie *ideală, şi nu reală*, lucru care subminează paralela extensivă între individ şi cetate". Nivelul de înţelegere de unde pleacă o asemenea opoziţie, mai ales într-un comentariu la Platon, nu pare a fi adecvat chestiunii.

primul rând de o *necunoaştere*[12], adică pornind de la nivelul educaţiei şi, în mod corespunzător, de la cel al raţiunii şi ştiinţei.

Se vede de aici că pentru Platon modelul cetăţii drepte şi modelul moral al individului drept se integrează, la rându-le, unei geometrii cosmice. Din punct de vedere cosmic, declinul cetăţii reprezintă o abatere genetică ce se produce datorită neputinţei raţiunii de a mai înţelege codul cosmogonic. Mutaţia care are loc este înţeleasă de Platon prin termenul *lysis*, adică „dezlegare" sau „desfacere". Modelul cetăţii drepte reprezenta o unificare realizată sub „imperiul raţiunii". Dreptatea nu era altceva decât expresia unică a binelui, iar binele cetăţii se exprima în unitatea absolută, trup şi suflet[13], a cetăţii.

Abaterea de la modelul unităţii pune în joc un proces de partiţionare şi de multiplicare care este semnificat prin termenul *lysis*. Forma proprie pe care acest proces o ia la nivel politic se exprimă, conform lui Platon, în conceptul de *stasis* (luptă sau vrajbă), care semnifică foarte bine, ca *dezbinare*[14], începutul multiplicării în maniera unei degenerări din unu a constituţiilor mutante: „...să spunem în ce fel se naşte timocraţia din aristocraţie (una dintre cele două forme posibile ale constituţiei drepte, luată ca expresie generică a acesteia – n. n.). Este dar limpede că fiece constituţie se schimbă pornind de la cel care deţine conducerea, anume atunci când în acesta însuşi se iscă o discordie (*stasis*), însă cât timp acesta are parte de concordie, fie şi într-o măsură foarte mică, nu este posibil să se modifice"[15].

Aşadar, expresia acelei *destrămări* (*lysis*) este la nivel politic *discordia* (*stasis*), căreia i se opune *concordia* (*homonoia*). Platon însă nu se referă aici doar la politic. În fapt, explicaţia sa se referă simultan la ordinea din suflet şi la constituţia individuală interioară. Discordia constituţiei politice provine din producerea ei în sufletul celui care stă la conducere. Comportamentul conducătorului nu este decât simptomul unei dezordini interioare care se propagă prin intermediul discordiei de la nivelul stării de *întrunire* a aspectelor sufletelor

12. *Cf. Republica*, 546d: ἀγνοήσαντες οἱ φύλακες – paznicii, ajungând ignoranţi...
13. *Cf. Republica*, 462b-e.
14. Termenul este tradus ca atare de A. Cornea, iar sugestia îi aparţine.
15. *Cf. Republica*, 545d, traducerea noastră.

până la segregarea claselor şi, propriu-zis, la lupta lor. În sufletul conducătorului, conform aspectelor sufleteşti, sunt posibile trei configuraţii care reprezintă dominaţia succesivă a câte uneia : după „imperiul raţiunii", vom avea „imperiul ardorii" şi „imperiul dorinţei".

Remarca lui Annas la acest pasaj este următoarea : „Or, această teză nu este verosimilă. De fapt, ceea ce ar corespunde dezunificării într-un stat ar fi mai degrabă un conflict între două sau mai multe genuri de oameni, decât un conflict intern în sânul unuia şi aceluiaşi individ"[16]. Nu este foarte clar dacă autoarea are în vedere o incoerenţă a lui Platon sau o critică dintr-un punct de vedere personal. Dacă este vorba despre cea de-a doua, atunci ea nu ar avea prea mare relevanţă asupra discutării poziţiei lui Platon. Dacă este însă vorba despre cea dintâi, atunci relevanţa ei creşte proporţional cu măsura răstălmăcirii pe care o aduce opiniei lui Platon. Căci Platon nu afirmă deloc că ar fi vorba de „unul şi acelaşi individ" care suportă diferitele *stazii* psihice. Conducătorul este de fiecare dată *altul* conform unei alte dispuneri dominante a aspectelor sufleteşti. Apoi, aşa cum vede Platon lucrurile, nu lupta claselor determină dezunificarea (în cazul în care Annas înţelege prin „genuri de oameni" clasele sociale), ci dezunificarea originară a conducerii (ieşirea aspectelor sufleteşti ale conducătorilor de sub „imperiul raţiunii") declanşează procesul *stasis*-ului ca mod „existenţial" al politicului, şi, implicit, lupta claselor (care însă nu corespund celor trei din *Kallipolis* !). Din acest punct de vedere, motorul istoriei nu este lupta claselor, ci discordia tot mai acută din sânul sufletului conducerii, înfăţişată ca o cădere din constituţia spiritului unificat (realul raţional). Acest lucru face ca lupta claselor să fie pentru Platon un efect secundar al decăderii spirituale şi să se producă în jurul proprietăţii, cum spune Hegel, „conform conceptului libertăţii subiective"[17]. Iar dacă, pentru Hegel, istoria reprezintă progresul spiritului în conştiinţa libertăţii individuale, pentru Platon, istoria ar fi decăderea progresivă a spiritului în conştiinţa libertăţii individuale[18]. Iar

16. Annas, *op.cit.*, p. 376.

17. G.W.F. Hegel, *Lecţii despre Platon*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 97.

18. Peste tot în această lucrare, Hegel tinde să-l „provincializeze" pe Platon ; adică să arate că „Platon nu este omul care să umble cu principii şi teorii abstracte" sau că „spiritul epocii sale este şi spiritul său". Cu toată generozitatea,

dacă istoria are un parcurs necesar, necesitatea ei este dată de înlănţuirea oarbă a destrămării (*lysis*). Până unde duce atunci istoria ca destrămare a formei unificate a spiritului ? Pentru Platon, ea duce până la tiranie. Tiranul este acel individ care preia în sistemul libertăţii sale libertatea tuturor celorlalţi ca libertate a sa. Iar ca situaţie radical contrară constituţiei drepte, în care nimeni nu avea aproape nimic *al său*, constituţia tiranică îl arată pe *unul singur* având aproape totul ca *al său*.

Dacă sunt posibile doar trei configuraţii, atunci nu ar trebui să existe decât trei momente ale decăderii. Însă Platon afirmă limpede că sunt cinci constituţii, care ar trebui să corespundă tot atâtor expresii sufleteşti din sufletul conducătorilor. Pentru a evita o confuzie taxonomică, vom desemna prin *Kallipolis* prima dintre constituţiile care intră în morfologia sa politică (chiar dacă Platon o vede din punct de vedere factual doar posibilă) sub cele două forme, *regalitatea* (filosoful rege sau regele filosof) şi *aristocraţia* (aristocraţi filosofi sau filosofi aristocraţi). *Kallipolis*-ul reprezintă proiecţia acelui *model ceresc* pe pământ. Acesteia îi urmează timocraţia (timarhia, sau constituţia cretană şi spartană), apoi oligarhia, în al patrulea rând, vine democraţia, iar, în sfârşit, tirania[19]. Există aici, aparent, o dificultate : dacă este adevărat că aceste constituţii provin din dominarea sufletului de către unul dintre cele trei aspecte ale sale, este clar că ar trebui să fie doar trei constituţii. Această imagine trinitară a generării formelor constituţionale este confirmată de sugestia pe care o dă Platon plăsmuind o imagine a omului alcătuit din alăturarea unui „mic om", a unui leu şi a unei bestii cameleonice policefale[20]. Se observă imediat că imaginea prezintă o personificare a celor trei aspecte ale sufletului : raţiunea (micul om), ardoarea (leul) şi dorinţa (bestia). Ar trebui atunci ca primele trei constituţii să epuizeze gama posibilităţilor combinatorice oferite de semnul omului, al leului şi al bestiei.

Kallipolis (constituţia cea dreaptă : regalitate sau aristocraţie) reprezintă „imperiul raţiunii", semnul omului, virtutea (înţelepciune,

---

aceste aprecieri nu pot adormi observarea, în cazul lui Hegel, a unor anumite similarităţi cu modalitatea de a concepe structura istoriei a lui Platon.

19. *Cf. Republica*, 544c-d.

20. *Cf. Republica*, 588c-d : Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πλυκεφάλου...

curaj, cumpătare) şi armonia celor trei aspecte ale cetăţii şi ale sufletului. Conducătorul este aici filosof, într-o formă sau alta, el întruchipează „omul regal", iubitor de înţelepciune. Această *Kallipolis* reprezintă formula unificată a omului şi a cetăţii şi legătura cea mai strânsă cu realul *modelului ceresc*, pe care filosofii îl poartă în minte ca pe o idee de guvernare veşnică.

Timocraţia reprezintă „imperiul ardorii" şi, deja, cuprinde în sine expresia acelei *stasis* ca opoziţie a unor clase sociale. Omul timocratic este zugrăvit ca unul dezbinat între raţiune şi dorinţă, iubitor de biruinţe şi onoruri, funcţionând în gama gimnasticii şi a vânătorii: „el păşeşte pe calea de mijloc, tras de ambele tendinţe"[21]. Cetatea timocratică funcţionează şi ea potrivit unui principiul cavaleresc al cheltuirii şi al războiului, iar semnul este cel al leului.

Oligarhia trebuie să reprezinte „imperiul dorinţei". Bogăţia şi banul fiind etalonul acestei orânduiri, este limpede că magistraturile sunt preluate aici de partea apetentă. Dacă în cetatea timocratică constituţia şi omul vădeau semnul unei dezbinări, în cetatea oligarhică, propagarea *stasis*-ului duce la dedublarea interioară a omului şi la dedublarea cetăţii înseşi: „cetatea nu este una, ci există două: una a săracilor, cealată a bogaţilor, deşi şi unii şi alţii locuiesc în acelaşi loc"[22]. Omul oligarhic este un dedublat: „Un astfel de om nu va fi lipsit de vrajbă interioară, el nu va fi unul, ci dublu. (...) Iar adevărata virtute, proprie unui suflet unificat şi armonizat, ar fugi undeva, departe de el"[23]. Omul oligarhic funcţionează, aşa dublu cum ni-l prezintă Platon, sub semnul bestiei policefale şi cameleonice.

Oligarhia pare a pune capăt posibilităţilor de succesiune la putere a celor trei aspecte sufleteşti. Platon ne vorbeşte însă de încă două forme politice: democraţia şi tirania. Acest lucru nu strică în vreun fel principiul dezvoltării morfologiei sale prin succesiunea aspectelor psihice în rol conducător. Semnul bestiei, avertiza Socrate, este policefal şi cameleonic, astfel încât morfologia politică continuă cu oligarhia, democraţia şi tirania, în acelaşi timp, ca morfologie a spectrului dorinţei, reluând înăuntrul ei motivul recursiv alcătuit din micul om, leu şi bestia policefală.

21. *Cf. ibidem*, 550b.
22. *Cf. ibidem*, 551d.
23. *Cf. ibidem*, 554e.

1. Dorinţa oligarhă de bani este o dorinţă de a stăpâni posibilul. Acest lucru se obţine prin economisire. Capitalizarea averii este ca atare o deţinere de bunuri *în general*. Dorinţa care se exprimă aici pare a fi încă una „intelectuală", de vreme ce realul ei nu este împlinirea sensibilă imediată, ci „conceptul" averii în genere, lucru care determină şi amânarea la nesfârşit, prin economisire, a împlinirii dorinţei concrete. De aici şi caracterul frustrat şi dedublat al omului oligarhic. Dorinţa de bani care-l guvernează poate fi încă înţeleasă ca formă „uitată" a dorinţei de universal, a dorului pentru ceea ce este „în sine" (*aute kat auten*).

2. Democraţia este un alt „cap" al bestiei policefale, întrucât specia dorinţei omului democratic este aceea a „mâncării şi a băuturii"[24]. În comparaţie cu dorinţa oligarhă, care părea oarecum „cerebrală", dorinţa democrată este de-a dreptul ventrală, de unde şi polifonia ventriloca a înfăţişării sale multiple: „cred că acest bărbat este divers şi plin de cele mai multe feluri de a fi, e frumos şi împestriţat, întocmai acelei cetăţi"[25]. Îndepărtarea de unitate este aici extremă, în măsura în care democraţia, sub principiul libertăţii şi al egalităţii, este o imagine a multiplicităţii, cum se exprimă Socrate, „de bazar". Omul democratic, spre deosebire de cel oligarhic care era doar dedublat, este pur şi simplu multiplu în sine.

3. Tirania este ultima treaptă a căderii din real. Specia dorinţei tiranului depăşeşte în întregime referinţa la real şi se restrânge în unul nediferenţiat al nefiinţei. Tipul de dorinţă care îl determină pe tiran vine din „supra-real", adică din somnul adânc şi definitiv al raţiunii. Arhetipul său stă în ratarea completă a realului şi nediferenţierea lui de închipuiri şi vise: „el este acela care, treaz fiind, este aşa cum am văzut că este omul în vis"[26]. Faptul că dorinţele tiranului gravitează în jurul paricidului şi incestului semnifică însăşi pulsiunea nediferenţierii, surprinsă atât de originar de Platon în imaginea bestiei cameleonice şi policefale, din genul lui Cerber, al Scyllei, sau Chimairei, monştri în care genurile animale sunt încă nediferenţiate. Însă Platon sesizează că tirania nu este doar o iluzie a dementei

24. *Cf. ibidem*, 561c-e.
25. *Cf. ibidem*, 561e.
26. *Cf. ibidem*, 576b.

proprii întreţinută de ceilalţi, ci este simultan un coşmar în regie proprie. De aceea, preluând libertatea celorlalţi în sistemul libertăţii sale, tiranul nu este, cum credea de pildă Hegel, singurul om liber. Platon pune tiranul în robie faţă de principiul impersonal şi omogen al vidului din el însuşi. Iar dacă, pentru Hegel, opoziţia greacă faţă de tiranie marchează începutul istoriei, pentru Platon, grecul, poziţia tiraniei înseamnă sfârşitul istoriei ca morfologie a politicului.

Aspectul sufletului aflat la conducere	**Clasa socială conducă-toare**		**Omul re-prezentativ**	**Comparaţia finală Om/ Leu/ Bestie**	**Consti-tuţia**	**Modelul de virtute**
Raţiune	Paznicul-filosof		Omul regal	O.(l.b.)	Kallipolis	Înţelepciunea curajul cumpătarea
Ardoare	Soldat		Omul timocrat	L.(o.b.)	Timocraţie	Onoarea
Dorinţă	Generală	Producător	Omul oligarh	B.(o.l.)	Oligarhie	Averea
	Concretă		Omul democrat	Capul domestic al bestiei	Democraţie	Neînfrânarea
	Ireală		Omul tiranic	Capul sălbatic al bestiei	Tiranie	Dementa

II. Morfologia politică a lui Aristotel

Aristotel prezintă o morfologie a politicului conform căreia există şase forme de guvernare : regalitatea, aristocraţia, politeia, tirania, oligarhia şi democraţia[27]. De fapt, afirmaţia lui Aristotel este că există doar trei forme de guvernare propriu-zise şi alte trei forme deviante sau corupte. Mai mult, morfologia structurilor politice este la el una polarizată : o formă pozitivă îşi are corespondentul ei negativ într-o formă decăzută sau coruptă.

Regalitatea	Tirania
Aristocraţia	Oligarhia
Politeia sau timocraţia	Democraţia

Aşezarea polară (3-3) a formelor politice nu are în concepţia sa o conotaţie care să fie istorică sau naturală.

1. Această aşezare nu este una temporală. Regalitatea, de pildă, nu are ca formă decăzută tirania, în sensul în care, datorită timpului, o regalitate decade şi ajunge să se corupă în mod necesar numai în tiranie. Dimpotrivă, în ciuda opiniei lui Platon, el constată faptul că nu există un mecanism dialectic care să determine schimbarea direcţionată a formelor politice. Acest lucru trebuie înţeles în două sensuri. Pe de o parte, nu există nimic de genul unei necesităţi temporale care să ducă în mod logic aristocraţia, de pildă, direct în forma sa corespondentă din punctul de vedere al polarităţii, care este oligarhia. Aristotel înregistrează numeroase cazuri în care schimbările formelor politice s-au făcut pornind de la o formă pozitivă către altă formă pozitivă sau de la una negativă la una pozitivă[28], tocmai pentru a combate, să spunem, încrederea într-un determinism istoric. Pe de altă parte, ar trebui discutat dacă cele şase forme se constituie într-un sistem vertical care să stabilească că gradul cel mai mare de dezirabilitate şi de plenitudine îl deţine regalitatea, iar apoi, în

27. Pentru analiza sintetică a morfologiei politice aristotelice, *Etica Nicomahică*, VIII, 10-11, 1160a-b şi *Politica*, III, 7, 1279a.
28. *Cf. Politica*, V, 1316a 30-35.

ordine regresivă, aristocraţia, politeia, democraţia, oligarhia şi, supremul rău, tirania, sau, dimpotrivă, că o ordonare de la supremul bine, la supremul rău nu este avută în vedere de către Aristotel. Oricum, un lucru este cert: Aristotel nu-şi imaginează nici un moment că o comunitate umană în genere ar trebui, o dată mecanismul schimbării declanşat, să se „decline" cu necesitate prin toate formele. Cazul-limită îl reprezintă situaţia în care indiferent de forma existentă a unei constituţii, ea se destramă dacă, practic, o alta mai puternică i se opune.

Desigur, „flexiunea" unei comunităţi umane care trece de la o formă de guvernare la alta nu este pur şi simplu o chestiune de hazard. Formele constituţionale în discuţie „înclină" către o anume schimbare, iar această înclinaţie constitutivă face ca de cele mai multe ori o formă pozitivă să treacă în formele pe care le are ca preferinţe logice. „În genere, dacă o constituţie înclină înspre orice formă politică <aflată într-un ansamblu de două corelate>, atunci caracteristica proprie acelei constituţii decade <şi ea> înspre aceste <corelate negative>, întrucât fiecare dintre cele două forme corelate negative reprezintă o creştere; precum politeia înclină spre demos (democraţie), iar aristocraţia înclină spre oligarhie. Pe de altă parte, <o constituţie se schimbă> urmând contrariile, precum aristocraţia înspre demos <democraţie> (pentru că aceia, mai săraci, fiind nedreptăţiţi, o antrenează spre contrara ei), şi precum tipurile de politeia înspre oligarhie."[29] Fragmentul conţine două puncte de vedere asupra logicii schimbării formelor politice.

a. Mai întâi se aminteşte cazul în care o formă pozitivă (politeia sau aristocraţia) trece în corelatul ei negativ, datorită unei hipertrofii. Acest declin este efectul „înclinaţiei" logice către corelatul negativ. O formă politică pozitivă, în trecerea la negativul ei, antrenează caracteristica sa definitorie, care se schimbă şi ea, deşi (paradoxal, în fond) corelatele negative nu sunt altceva decât „creşteri" ale trăsăturilor constituţiilor pozitive. Remarca este uşor stranie, pentru că, de obicei, „creşterea" ca atare nu duce la transformarea caracteristicii

29. *Cf. Politica*, 1307a 20-23: ὅλως δ' ἐφ' ὁπότερον ἄν ἐγκλίνᾳ ἡ πολιτεῖα, ἐπὶ ταῦτα μεθίσταται ἑκατέρων τὸ σφέτερον αὐχανόντων, οἷον ἡ μὲν πολιτεῖα εἰς δῆμον, ἀριστοκρατία δ' εἰς ὀλιγαρχίαν. Completările <...> ne aparţin, iar traducerea glisează uşor către interpretare.

definitorii, dacă ne gândim la alte exemple. Un om, de pildă, atunci când creşte nu declină de la caracteristica sa definitorie umană, ci se pare că, dimpotrivă, îşi realizează din ce în ce mai bine umanitatea. Aristotel se referă însă la un fel de creştere care se prezintă ca o „ex-crescenţă", iar constituţiile negative sunt asemenea creşteri abnorme înăuntrul cărora esenţa pozitivă îşi schimbă calitatea datorită unei creşteri uneori cantitative, uneori intensive. Oligarhia, de pildă, ar fi atunci o aristocraţie cu trăsături hipertrofice, iar acest chip caricatural, tocmai datorită debilităţii, ajunge să aibă o formă politică cu un propriu specific[30].

b. În al doilea rând, fragmentul se referă la o schimbare în sensul trecerii unei forme pozitive nu la corelata ei negativă, ci la o formă negativă contrară. Aristocraţia trece la democraţie, iar politeia trece în oligarhie. Schimbarea „contra constituţiei" existente[31] (*pros ten politeian*), adică trecerea la contrariu, are de fapt două sensuri: unul deja menţionat anterior (de la pozitiv la negativul contrar) şi un al doilea, în care trecerea la contrariu se face fie pe verticala pozitivă, fie pe cea negativă: de la oligarhie la democraţie sau de la aristocraţie la democraţie. În ambele sensuri, trecerea se poate face de la pozitiv la negativ, de la negativ la pozitiv; de la inferior la superior şi de la superior la inferior.

c. Ultima posibilitate de schimbare este schimbarea prin violenţă, chiar dacă Aristotel nu o numeşte ca atare. Totuşi, el menţionează că o constituţie se destramă inevitabil în faţa uneia opuse care deţine putere. Acest caz presupune starea de război care opune două cetăţi, iar Aristotel mi se pare că face o referire expresă la războiul peloponesiac, în care Atena tindea să desfiinţeze oligarhiile[32], în timp ce Sparta desfiinţa democraţiile. Nu întotdeauna e necesară o stare de război care să desfiinţeze o constituţie din afară (ἔξωθεν). Este suficientă numai prezenţa în vecinătate a unei astfel de constituţii puternice ca acea constituţie să se destrame de la sine (ἐξ αὐτῶν).

---

30. Propriul este caracteristica definitorie: τὸ σφέτερον. Acesta este termenul folosit de Aristotel în fragmentul citat, atunci când spune că şi caracteristica definitorie a constituţiei în cauză trebuie şi ea să se schimbe în sensul corelatei negative.
31. Făcând apel la pasajele 1301b 7-15, 1307a 20-25 şi, în fine, 1307b 20-22, stabilim trei mari tipuri de posibilităţi de schimbare a constituţiilor.
32. *Cf. ibidem*, 1307b 24.

Metabolismul vieţii politice se mişcă, aşadar, în următoarele scheme de schimbare (ἡ μεταβολή):

Spre mai mult sau spre mai puţin – Περὶ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον
Contra constituţiei – Πρὸς τὴν πολιτείαν
Prin forţă – Διὰ τὴν δύναμιν

Dacă primul tip de schimbare se referă la mobilitatea „pe orizontală" a formelor politice prin intermediul unei anume înrudiri între corelate, atunci, desigur, se poate înţelege că ea implică o trecere la „mai mult" (declinul prin creştere) sau la „mai puţin" (refacerea pozitivului prin reducerea abcesului de formă). În acest caz, concepţia lui Aristotel pare a fi următoarea: formele politice corelate au, de fapt, luate câte două, o structură comună. Ne dăm seama de acest lucru din remarcile sale de genul: „aristocraţia este oarecum o oligarhie"[33] sau, în mod simetric, politeia este un fel de democraţie sau, în fine, regalitatea, un fel de tiranie. Structura lor comună este dată de asemănarea lor bazată pe criteriul numărului celor care conduc; de aici, putem vedea că, structural vorbind, nu avem de a face cu şase forme constituţionale separate, ci fiecare pereche de câte două corelate reprezintă actualizarea unei structuri numerice comune, lucru care îi permite lui Aristotel să se mişte analogic în comentariile sale şi să spună că o formă pozitivă este, *oarecum*, o formă negativă, fără ca afirmaţia să fie contradictorie. În afara monarhiei, Aristotel nu menţionează numele genului celorlalte structuri, ci întrebuinţează sensul generic al numelor folosite şi în sens specific pentru denumirea ultimelor două forme degenerate (democraţia şi oligarhia). Acest lucru poate induce în eroare, deoarece este dificil de urmărit când se referă Aristotel la democraţie în sens specific, şi, apoi, când în sens generic. Însă faptul că el gândeşte democraţia şi oligarhia, atât ca nume specifice, cât şi ca nume generice structurale ni se pare cert. Deci genurile structurale comune ale celor şase forme, alături de criteriul numărului celor ce conduc, ar completa tabelul iniţial în felul următor:

33. *Cf. ibidem*, V, 7, 1306b 25.

Numărul celor care conduc	Genuri structurale	Actualizarea corectă a structurii în forme pozitive	Declinul formei în excrescenţe abnorme negative
Un unic conducător	Monarhia	Regalitate	Tiranie
Cei puţini	Oligarhia	Aristocraţie	Oligarhie
Cei mulţi	Democraţia *ca pletoarhie*	Politeia/Timocraţie	Democraţie

Precizarea care trebuie făcută este însă următoarea: o formă pozitivă înclină înspre identicul ei, conform structurii comune; însă în schimbarea ei, deşi aceasta din urmă este echivalentă unei creşteri, trăsătura definitorie se modifică fundamental. Tirania, de pildă, este o formă de excrescenţă atât de mare a regalităţii, încât ajunge să fie o altă specie; cu toate acestea, ea este încă de acelaşi gen cu regalitatea.

Faptul că Aristotel nu menţionează explicit existenţa celor două genuri structurale, în afară de monarhie, nu este deloc un mister. Problema sa ţine de instabilitatea onomasticii celor două genuri, instabilitate determinată de două aporii ale criteriului împărţirii lor[34]. Prima aporie se referă la faptul că, dacă se adoptă criteriul numărului, atunci ar putea exista un caz în care o cetate să fie condusă de cei mulţi care să fie şi bogaţi. Nu este deloc ilicit, conform criteriului numeric, să admitem această posibilitate. În mod necesar, conform criteriului numeric, constituţia acesteia va purta numele de democraţie; dar, atunci, ea nu va mai respecta „propriul" democraţiei, anume folosul celor săraci. Apoi, în cazul în care săracii ar fi la putere, şi ei ar fi „cei puţini", atunci, conform aceluiaşi criteriu numeric, am avea de-a face cu o oligarhie, numai că, din nou, caracteristica sa definitorie (folosul celor bogaţi) nu ar mai fi satisfăcută. Care este soluţia acestei dificultăţi? Oare ar trebui să asociem întotdeauna numărul mic cu bogăţia, iar numărul mare cu sărăcia? Desigur, practic vorbind, lucrurile stau aşa cam întotdeauna: cei mulţi sunt de obicei săraci, iar cei bogaţi sunt de obicei puţini. Numai că aici este vorba de a stabili criteriul prin care se disting

34. Aristotel remarcă două aporii ale criteriului (ἀπορίαι πρὸς τὸν διόρισμον). *Cf. Politica*, III, 8, 1279b 20 şi 31.

două concepte în esenţa lor, şi de a întrebuinţa acest criteriu într-un procedeu logic care se numeşte clasificare, procedeu a cărui întemeiere nu poate să ia în considerare ceea ce se întâmplă „în cele mai multe cazuri". Şi atunci, o a doua aporie: este logic posibil să ne reprezentăm o ţară în care cei puţini şi săraci sunt conduşi de cei mulţi şi bogaţi, ori una în care, invers, cei puţini şi săraci îi conduc pe cei mulţi şi bogaţi. Ce fel de forme politice vor fi acestea dacă nu se integrează morfologiei expuse[35]? Exigenţa este aceea de a stabili un criteriu astfel încât şi aceste cazuri să poată fi integrate în taxonomia deja consacrată. Soluţia lui Aristotel este de a considera criteriul numeric drept unul care ţine de accident, şi de a avansa drept criteriu logic de diferenţiere sărăcia şi bogăţia (πενία καὶ πλοῦτος). Aşadar, indiferent de numărul celor care guvernează, dacă sunt la putere bogaţii, constituţia va fi oligarhică, iar dacă cei de la putere sunt săracii, constituţia va fi democratică. Cred însă că, în această uzanţă, *oligarhia* şi *democraţia* nu mai au pentru Aristotel sensul de constituţii degenerate[36]. Ele au aici exact sensul de gen structural, în virtutea căruia „aristocraţia este oarecum o oligarhie" sau politeia este *oarecum* o democraţie, adică exact acelaşi sens în care, în virtutea caracterului monarhic, tirania este *oarecum* regalitate. Pentru a distinge *această* folosire a termenilor *democraţie* şi *oligarhie* de semnificaţia lor specifică (aceea de constituţii degenerate) am apelat la calchieri ale criteriului de distincţie stabilit de el. Iniţial, luând în considerare criteriul numeric, aceste genuri structurale s-au înfăţişat ca monarhie, oligarhie şi pletoarhie (democraţie). Corect ar fi însă ca, după analiza aporiilor legate de criteriu, să rebotezăm ultimele două dintre aceste genuri:

35. *Cf. ibidem*, III, 8, 1279b 34: „dacă totuşi nu există nici o altă constituţie în afara celor deja menţionate".

36. *Cf. ibidem*, 1290a 15-18. Dacă pasajul este înţeles corect, atunci comparaţia dintre vânturi în genere şi constituţii în genere are în vedere comparaţia dintre forme de vânturi specifice (zefirul şi eurosul) şi constituţii specifice: „aristocraţia este considerată drept specie oligarhică ca şi cum ar fi o oligarhie determinată (nu generică), iar numita politeia, drept specie democratică, precum între vânturi, zefirul este considerat drept vânt de nord, iar eurosul, drept vânt de sud".

Criteriul celor care conduc		Genuri structurale	Actualizarea corectă a structurii în forme pozitive	Declinul formei în excrescenţe abnorme negative
Un unic conducător		Monarhia	Regalitate	Tiranie
Bogăţie πλοῦτος	Accidental, cei puţini	*Oligarhia* ca plutoarhie	Aristocraţie	Oligarhie
Sărăcie πενία	Accidental, cei mulţi	*Democraţia* ca penioarhie	Politeia/Timocraţie	Democraţie

O ultimă observaţie: dacă genurile structurale au parte de o reinterpretare a criteriului taxonomic iniţial, înseamnă oare acest lucru că monarhia rămâne doar cu criteriul numeric? Avem atunci de-a face, în chip surprinzător totuşi pentru „inventatorul" logicii, cu o eroare de clasificare prin schimbarea criteriului? Câtuşi de puţin: monarhia nu intră în nici o aporie în raportul ei cu celelalte genuri, deoarece criteriul numeric este aici suficient şi nu induce nici o confuzie. Bogat sau sărac, dacă la cârma statului se află un singur individ, atunci, conform folosului în vederea căruia conduce, genul formei politice este monarhia, iar specia sa este fie regalitatea, când folosul este comun, fie tirania, dacă folosul este propriu.

2. Deşi Aristotel se referă la formele deviante cu termenul său consacrat eroziunii naturale (*phtora*) de care au parte toate formele fizice cu o geneză, o creştere şi o decădere, registrul de discuţie a „declinului" fiecăreia dintre ele nu este nicidecum natural[37]. „Există trei forme pentru constituţiile unui polis şi tot atâtea deviaţii în calitate de degenerări ale celor dintâi." Termenul *parekbaseis*, prin care Aristotel caracterizează constituţiile deviante, se referă la o „alunecare alături" care are loc în maniera unei ieşiri din limite în felul unei hipertrofii, aşa cum am remarcat deja. Condiţiile de eroziune sunt discutate de Aristotel pe larg în cartea a V-a a *Politicii*. Conflictul (*he stasis*) care stă la baza iniţierii unui proces de schimbare (*he metabole*) se produce peste tot (*panthou*) din cauza lipsei de egalitate (*dia to anison*) proporţionale[38]. Dincolo de acest principiu al lipsei de egalitate, schimbarea, care nu este întotdeauna un declin,

37. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 10, 1160a 31-32: πολιτείας δ' ἐστὶν εἴδη τρία, ἴσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων.
38. *Cf. Politica*, V, 1301b 26.

după cum arată Aristotel, se produce fiind propulsată şi de anumite habitudini sociale: câştigul şi onoarea, frica, dezvoltarea disproporţionată a unui nivel social, intrigile, neglijenţa, absenţa neamului comun, diverse fleacuri (τὰ μικρά), situarea geografică (geo-strategică, am spune astăzi), înşelăciunea sau forţa (pornită din interior ca lovitură de stat sau impunându-se ca exterioritate prin cucerire).

Morfologia politică a lui Aristotel cuprinde deci şase forme. Însă această afirmaţie nu trebuie luată *ad litteram*. Cele şase specii reprezintă rezultatul unei identificări logice, însă în practică fiecare dintre cele şase forme cunoaşte mai multe tipuri (fenomenalizări) care se diferenţiază după condiţiile accidentale (empirice) pe care le întâlnesc. „De fapt, unii chiar cred că există o singură <specie> de democraţie şi una singură de oligarhie, deşi acest lucru este fals"[39]. Apoi, ordinea formelor politice nu este determinată nici temporal, nici natural. Cu alte cuvinte, Aristotel nu mizează în ordonarea lor nici pe un determinism istoric de tip materialist (Marx) sau spiritualist (Hegel) şi nici pe un determinism natural de tip biologic (darwinist) sau de tip cosmic (Hesiod). Totuşi, morfologia politică aristotelică are în vedere şi ea un fel de determinare, numai că aceasta este una valorică. Constituţiile de pe cele două axe verticale se grupează, în felul acesta axial, conform binelui şi răului. Ierahia cea mai clară este prezentată între formele răului, unde orice întrebuinţare a semnificaţiei binelui este ilicită: „noi susţinem că acestea sunt în totalitate exprimări eronate şi că nu este corect să se spună că o oligarhie este mai bună decât alta"[40]. Conform acestei exigenţe, ierarhia constituţiilor rele este următoarea: „tirania, care este cea mai rea, este cea mai îndepărtată de politeia; pe al doilea loc vine oligarhia (căci aristocraţia a vădit în mare măsură diferenţe faţă de această constituţie), iar, în maniera cea mai moderată <în îndepărtarea ei faţă de politeia>, vine democraţia"[41]. „Dintre formele de guvernământ corupte, democraţia este cel mai puţin rea, pentru că ea reprezintă o uşoară deviere de la regimul constituţional"[42]. Ierarhia constituţiilor pe axa binelui prezintă o anumită simetrie cu cea de pe

39. *Cf. ibidem*, IV, 1, 1289a 8, dar şi 25: „... nu există o singură democraţie şi o singură oligarhie", traducere de A. Baumgarten.
40. *Cf. ibidem*, IV, 2, 1289b 8-10.
41. *Cf. ibidem*, IV, 2, 1289b 7-9.
42. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 10, 1160b 20.

axa răului, în sensul că gradele de comparaţie îşi corespund, celei mai rele dintre constituţii corespunzându-i cea mai bună. „Cea mai bună dintre ele este regalitatea, iar cea mai rea este timocraţia (politeia)"[43]. Comparând distribuirea gradelor de valorizare negativă sau pozitivă pe cele două axe, ne dăm seama că Aristotel pune în aplicare o presupoziţie axiomatică care ar suna cam aşa: *binelui cel mai mic îi corespunde în pervertire răul cel mai mic, iar binelui cel mai mare îi corespunde în pervertire răul cel mai mare*. Să aranjăm cele şase forme, în mod succesiv, pe o axă verticală, conform raportului bine maxim – rău maxim.

Regalitate	B
Aristocraţie	I
Politeia	N E
Democraţie	R
Oligarhie	Ă
Tiranie	U

În acest caz, dacă ne imaginăm posibilitatea ca o cetate să existe în forma politică maximală care este regalitatea şi să execute o „declinare" pe verticală, parcurgând fiecare *casus* în parte, figura descrisă de aceasta va fi cea a unei decăderi continue până la tiranie. Faptul că binelui cel mic *îi corespunde* răul cel mic, nu înseamnă, după cum am arătat, că o cetate politeică se va declina neapărat într-una democratică şi, apoi, mai departe, în mod liniar, într-una oligarhică şi, în sfârşit, într-una tiranică. Dimpotrivă, declinul poate fi şi un „salt" ori schimbarea poate să reprezinte, pur şi simplu, o ameliorare. Imaginea cetăţii care decade continuu este doar o posibilitate logică pe care sistemul morfologic aristotelic o include alături de altele. În fond, nu există vreun scenariu de mişcare a unei cetăţi printre formele politice care să fie propriu-zis imposibil, şi, de aceea, nu există nici vreun parcurs necesar. Cu alte cuvinte, metamorfismul unei cetăţi este identic cu spaţiul logic dezvoltat de

43. *Cf. ibidem*, VIII, 10, 1160a: τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, κειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. Deşi, după cum avertizează Aristotel însuşi, nu ar fi tocmai corect să afirmăm că o formă bună ar fi rea.

morfologia politicului. Toate trecerile sunt logic incluse în el, dar, conform teoriei „înclinaţiei", din punct de vedere strict practic, unele treceri sunt „mai realizabile" decât altele. Revenind la cetatea care decade în mod continuu, se poate sesiza faptul că, în calitate de subiect al schimbării, cetatea în genere, la trecerea dintr-un caz într-altul, descrie o fenomenologie a valorii. Formele politice ca şi cazuri ale unei cetăţi sunt tot atâtea *grade de comparaţie* ale ei pe axa verticală care duce de la binele maxim la răul maxim. Acest lucru nu înseamnă, în fond, altceva decât că fiecare poziţie luată în politic este, simultan, una determinată etic.

Totuşi, raportul de polarizare graduală negativă sau pozitivă între formele politice discutate se bazează pe o altă premisă esenţială a analizei aristotelice. O formă politică în genere există ca atare numai dacă organizează o comunitate[44]: constituţia este o anume comunitate. Sensul concret pe care Aristotel îl dă comunităţii este cel de *punere în comun, aducere laolaltă*. Comunitatea umană politică este o alăturare rezultată din aducerea laolaltă a unor bunuri. Din punct de vedere logic, există trei posibilităţi de explicitare a comunităţii politice ca punere în comun. Oamenii îşi pot pune în comun:

Toate lucrurile	
Unele da, altele nu	Nivelul strict al politicului, unde trebuie integrată schema sinoptică.
Nici unul	

În măsura în care Aristotel defineşte o formă politică în genere ca *punere în comun*, este limpede că domeniul politicului este circumscris *la minim* de existenţa a cel puţin *ceva* comun. O comunitate politică ce nu are absolut nimic adunat laolaltă ca punere în comun este o contradicţie în termeni. Efortul ulterior acestei premise de *minim* va fi pentru Aristotel de a delimita domeniul politicului încă o dată şi de ceea ce pare a fi palierul *maximal* al punerii în comun. El se va strădui constant să arate că a pune *toate* lucrurile în comun nu reprezintă forma supremă de excelenţă politică a unei comunităţi, ci, dimpotrivă, unificarea totală iese şi ea în afara politicului, deoarece distruge cetatea: tocmai în acest punct, Aristotel iniţiază critica

44. *Cf. Politica*, 1260b 40: ἡ πολιτεῖα κοινονία τις ἔστι.

sa la adresa construcţiei platoniciene din *Republica*. Pentru a încheia cu prezentarea sistematică a morfologiei politice elaborate de Aristotel am întocmit următorul tabel sinoptic al celei dintâi.

Tipul de folos în vederea căruia se exercită guvernarea ce revine oricăreia dintre categoriile numerice.			Relaţiile inter-familiale αἱ οἰκίαι	Ataşamentul şi dreptul φιλία καὶ τόν δίκαιον
Axa binelui		Axa răului		
Folos comun (public) πρός τόν συμφέρον κοινόν		Folos particular (privat) πρός τόν συμφέρον ἰδίον	pot fi înţelese ca	dezvăluie forme specifice în funcţie de fiecare dintre formele politice[45].
1279 a 25-30 Criteriu După numărul celor care deţin conducerea	↓ constituţii veritabile αἱ ὀρθαὶ πολιτείαι	↓ constituţii degenerate αἱ παρεκβάσεις πολιτείαι	↓ proiecţii ale formelor constituţionale[46]. ὁμοιώματα	
Unu εἷς Monarhie	Regalitate βασιλεία	**Tirania** τυραννίς în folosul celui ce deţine puterea de unul singur πρός τό συμφέρον τοῦ μοναρχοῦντος	Tată-fiu	• Ataşament necondiţionat **Drept** bazat pe superioritate naturală
Puţini câţiva οἱ ὀλίγοι Oligarhie sau plutocraţie	Aristocraţie ἀριστοκρατία	**Oligarhia** ὀλιγαρχία în folosul celor bogaţi πρός τό συμφέρον τῶν εὐπορῶν	Soţ – soţie	• Ataşament contractualist **Drept** bazat pe superioritatea de merit

45. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 10, 1161a 10 : Καθ' ἑκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται, ἐφ' ὅσον καὶ τὸ δίκαιον. „Afecţiunea şi dreptatea se vădesc a fi în funcţie de fiecare constituţie în parte."

46. *Ibidem* 1160 b 22-23 : ὁμοιώματα δ' αὐτῶν καὶ οἷον παραδείγματα λάβοι τις ἂν καὶ ἐν ταῖς οἰκίαις. ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνια

Cei mulţi οἱ πολλοὶ Pletocraţie / peniocraţie	Politeia - Timocraţie πολιτεία – τιμοκρατία (*E.Nicom.*, 1160 b)	**Democraţia** δημοκρατία în folosul celor săraci πρὸς τὸ συμφέρον τῶν ἀπορῶν	Frate-frate	• Ataşament camaraderesc **Drept** egalitar

III. După tiranie... încotro ?

Aşa cum există o complicaţie de început a morfologiei politice ca istorie (văzută bine de Constantin Despotopoulos[47] în faptul că propriu-zis Platon nu vorbeşte niciodată despre condiţiile istorice obiective ale fuziunii dintre puterea politică şi filosofie), mai apare una la sfârşit, tocmai ca problemă *a sfârşitului*.

În afara *Kallipolis*-ului, toate celelalte forme aflate pe axa morfologiei politice platoniciene sunt analizabile în registrul abdicării de la raţiune. Accentuarea presiunii principiului dorinţei este cea care duce la schimbarea formelor politice (μεταβολὴ) ca istorie. În sens platonician, istoria ca fenomenologie a formelor politice echivalează cu o continuă abdicare de la principiul realului. Mişcarea istoriei este atunci de la fiinţă la neant, de la raţiune la dorinţă. Dar ce se întâmplă dincolo de tiranie? Există un sfârşit al istoriei?

C. Despotopoulos remarcă existenţa unui „*grave malentendu sur la doctrine politique de Platon*"[48]. Există o interpretare bine

βασιλείας ἔφει σφῆμα „Cineva ar putea concepe şi în comunitatea casnică, în calitate de aplicaţii ilustrative, proiecţii ale acestora (*i.e.* τῶν πολιτειῶν εἰδῶν – ale formelor de constituţii specifice *polis*-ului). De pildă, relaţia comunitară tată-fiu are configuraţia regalităţii." Paralela dintre formele politice şi formele relaţiilor casnice continuă conform tabelului de corespondenţe. Sensul strict în care are loc această corespondenţă este următorul: Aristotel vrea să ne spună că formele diverse pe care le iau relaţiile casnice pot fi interpretate în termenii formelor politice. Morfologia politicului poate servi drept cod de înţelegere a ceea ce se petrece într-o familie.

47. C. Despotopoulos, *La philosophie politique de Platon*, OUSIA, 1997.

48. C. Despotopoulos, *op.cit.*, p. 125.

înrădăcinată, conform căreia regimurile deficitare constituie un parcurs circular, iar monografiile politice consacrate (Barker, Luccioni şi Popper[49]) o expun ca atare : istoria merge de la constituţia perfectă, la timocraţie, oligarhie, democraţie, tiranie şi ... înapoi la constituţia perfectă. O primă eroare ar fi că această ciclicitate încalcă o premisă de principiu a lui Platon : între constituţia perfectă şi celelalte regimuri există o diferenţă ontologică. O a doua : nu există nicăieri o asemenea pretenţie din partea lui Platon însuşi. Dimpotrivă, cel care transmite o atare idee relativă la morfologia politică platoniciană este Aristotel : „Apoi, el nu spune despre tiranie nici dacă are parte de schimbare, nici dacă nu are, şi nici sub ce influenţă sau spre ce tip de constituţie ; pricina stă în faptul că nu este lesne de exprimat o opinie : iar acel lucru <rămâne> nedeterminat, de vreme ce potrivit aceluia trebuie <ca tirania să se preschimbe> în constituţia primă şi cea mai bună ; căci astfel <ea> ar lua fiinţă continuu şi ciclic"[50].

Opinia lui Aristotel ar trebui analizată însă mai detaliat. El nu spune propriu-zis că ar exista o schimbare circulară *istorică*, ci tocmai că o asemenea explicaţie lipseşte şi că este în principiu nedeterminată. Însă faptul că interpretările moderne au înţeles că e vorba de o devenire istorică reprezintă nemijlocit o proiecţie a spiritului modern prin care se înţelegea că morfologia politică platoniciană descria un timp ciclic, pe deplin explicabil în paradigma antică.

În cazul morfologiei lui Aristotel, raportul de sincronie a politicului cu eticul nu are, după cum remarcam, nimic de-a face cu un scenariu istoric, în sensul în care s-ar dezvolta după o filosofie a sensului istoriei. Aristotel nu îşi proiectează reflecţiile politice pe fundalul unei filosofii a istoriei. Chiar mai mult, singura „istorie" este cea anterioară propriu-zis politicului, în măsura în care el prezintă „preistoria" în calitate de condiţie şi origine a apariţiei *polis*-ului. În ciuda taxonomiei sale, care pare a impune ca cea mai bună constituţie regalitatea, Aristotel va construi în cartea a VII-a a *Politicii* imaginea unei constituţii maximale care nu va avea de-a face

49. E. Braker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 1959 ; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, 1958 ; Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, 1966.

50. *Cf. Politica*, 1316a 25-30, traducerea noastră.

cu regalitatea, ci va constitui un model matematic (o medie) al aspectelor de excelenţă din toate formele. Pentru el, adevărata „istorie" se petrece ca „istorie a animalelor", a agregării societăţii umane, şi are ca punct de provenienţă şi model familia şi raporturile intrafamiliale. Mişcarea înăuntrul morfologiei sale politice descrie un timp care este determinat doar de condiţiile empirice, adică de ceea ce se întâmplă să fie în câmpul vieţii. Fenomenologia valorii expusă de sinoptica formelor nu este predeterminată de un sens temporal.

Impresia noastră este că Platon descoperă istoria ca sens eschatologic în marginea textelor lui Hesiod. Însă aici forma ei este mitul. De aceea, probabil, Platon crede că despre istorie putem spune doar mituri, în sensul că forma unei filosofii a istoriei nu poate lua decât înfăţişarea unui discurs mitic. Şi poate că tocmai în imaginea mitului din *Omul politic* s-ar găsi un răspuns la întrebarea „după tiranie, încotro?". Căci aici sensul istoriei este expus ca *parcurs* eschatologic al cosmosului, atunci când divinitatea se retrage de la cârma lui.

De aceea, mi-e greu să văd un Platon bântuind euforic prin cetatea Syracusei din cauză că a aflat formula magică a coborârii eternităţii în timp. Mi-e greu să-l văd şi şoptind cu priviri de geniu dement în ochi proiecte de politică naţională tiranilor, în speranţa că tocmai ei, pe care îi înfăţişa ca pe nişte fiinţe de coşmar care nu mai pot deosebi visul de realitate, ar fi, convertindu-se brusc la filosofie, salvarea neamurilor. Ori rostind pur şi simplu bazaconii astrologico-numerologice într-o bolboroseală de vrăjitoare nebună pentru a motiva crime împotriva raselor ori a claselor sociale. Cu atât mai mult, nu mi-l pot imagina ca un individ perfid ce-şi invită prietenii în casă, după care îi închide ieşind tiptil pe uşa din dos, mergând să trăiască altundeva[51].

Şi dacă oamenii care stau laolaltă în constituţia cea dreaptă sunt umanitatea în general? Şi dacă felul ei de a decădea prin timp este modul lui Platon de a-şi pune problema istoriei omenirii ca sens eschatologic şi ca destin al omenirii guvernate de *stasis*? Nu înseamnă asta atunci că cele cinci stadii morfologice ale politicului sunt epoci ale sensului eschatologic al omenirii? Nu înseamnă asta atunci a

51. Imagine lansată de Andrei Cornea conform căreia Platon nu ar trece testul entropiei, al autoincluderii în cetatea sa. *Cf.* Andrei Cornea, *De la Şcoala din Atena la Şcoala de la Păltiniş*, Humanitas, Bucureşti, 2004.

gândi politicul ca pe ceva mai puţin inocent, de a-l gândi ca pe ceva asemănător bombei atomice? Multe dintre monografiile care-i sunt dedicate mizează pe experienţa istorică traumatizantă care îi determină inconştient reflecţiile politice. În fond, Platon ar fi un frustrat sau un resentimentar, spun ele. Dar nu am putea vedea în acea experienţă, la fel de bine, trezirea unei conştiinţe lucide şi problematice cu privire la dezvăluirea sensului istoriei trăite ca *stasis* plecând de la concretul acelei experienţe? O conştiinţă care să-şi pună acut problema la nivelul umanităţii şi să încerce să reflecteze asupra sfârşiturilor sensului politic al umanităţii ca istorie a *stasis*-ului? Este acest fel de a pune problema un istoricism mizer?

Ahile şi Ulise. Stăpânirea adevărului şi modelul politic al *Republicii*

Alexander Baumgarten

„... omului i-a fost lăsat, sub dominaţia omului, să gândească liber. Însă noi ne temem de acei stăpâni ai minţii noastre care reprezintă singurul ochi ce trebuie să vadă şi să perceapă adevărul."

(Augustin, *De vera religione*, 111)

Rândurile care urmează au ca fundament o mirare iniţială. Meditând asupra ei, ne-am întrebat dacă nu am putea descoperi astfel una dintre lecturile posibile ale dialogului *Republica*. În pluralitatea interpretărilor care au fost aduse dialogului şi întregii filosofii politice a lui Platon, interpretări variate până şi în identificarea obiectului real al dialogului şi în stabilirea registrului „corect" în care ar trebui citit textul, grila de lectură pe care o propunem mai jos nu este neapărat o luare de poziţie autonomă, cât o lectură complementară registrelor politice, antropologice, metafizice sau simbolic-literare în care a fost citit dialogul. Datorită acestei situaţii, ne vom expune conţinutul mirării iniţiale lămurind simultan domeniile şi nivelurile de interpretare pe care ea le poate angaja, precum şi rezultatele sperate în urma interpretării acestei mirări.

Ne-a surprins să descoperim într-un pasaj al dialogului *Republica* o sintagmă care desemnează calităţile naturii divine, în contextul în care aceeaşi formulă desemnează una dintre cele mai interesante probleme ale epistemologiei dialogurilor de tinereţe ale lui Platon. Criticând mitologia tradiţională care prezenta zeii vicioşi, geloşi, ipocriţi şi versatili, Platon propune un nou chip al zeului, care

trebuie să fie „simplu şi adevărat (ἁπλοῦς τε καὶ ἀληθής)"[1]. Vom discuta mai jos semnificaţia acestei expresii şi cariera ei în platonism: să remarcăm deocamdată, faptul că ea este identică termenilor cu care este caracterizat Ahile în dialogul *Hippias Minor*, unde el este opus lui Ulise într-o încercare de comparare a lor după un criteriu care oscilează între domeniul etic şi cel epistemic: dacă Ahile este „sincer şi dintr-o bucată (ἁπλοῦς τε καὶ ἀληθής)", Ulise este „versatil şi mincinos (πολύτροπος τε καὶ ψευδής)"[2]. Dacă reţinem, pe de o parte, faptul că dialogul *Hippias Minor* este unul dedicat posibilităţii rostirii falsului şi că, pe de altă parte, dialogul *Republica* conţine un model politic în care ni se vorbeşte despre distribuţia posesiei adevărului şi legitimitatea minciunii oficiale într-o societate autarhică, identitatea celor două sintagme ne poate frapa, iar meditaţia asupra acestei identităţi ne poate conduce la o eventuală înţelegere a valorii mesajului politic al *Republicii*.

Să clarificăm însă valoarea opoziţiei din dialogul *Hippias Minor*. A-i opune pe cei doi eroi homerici înseamnă, pentru Platon, a ridiculiza figura sofistului Hippias, care se dă drept posesor a nenumărate tehnici şi cunoştinţe, dar care pretinde o supremaţie etică a lui Ahile asupra lui Ulise. De fapt, în prezentarea poziţiilor iniţiale, Platon enumeră trei personaje: alături de Ahile şi Ulise, apare Nestor, „cel mai înţelept – σοφώτατον", a cărui figură rămâne în umbră, dând de înţeles că nici Ahile, nici Ulise nu posedă vreo formă supremă de înţelepciune. Structura dialogului este foarte simplă şi mizează pe o ambiguitate: mai întâi Socrate lămureşte faptul că, independent de Homer, reţinem în Ahile figura celui incapabil de minciună, întrucât mintea lui, impulsivă şi lipsită de reflexivitate, este orientată astfel încât dobândeşte adevărul fără nici o conştiinţă a posesiei acestuia şi îl rosteşte spontan şi involuntar, astfel încât rămâne iresponsabil de eventualul fals, pe care l-ar putea rosti prin accident. Astfel, am putea crede că simplitatea lui (ἁπλοῦς) ţine de absenţa unei reflexivităţi care să îl distanţeze de lumea imediatului în act, iar sinceritatea lui (ἀληθής) explică un acces

1. *Cf. Republica*, 383e. Pasajele citate din dialog pe parcursul studiului urmează traducerea lui Andrei Cornea din Platon, *Opere*, V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
2. *Cf. Hippias Minor*, 364e-365c.

spontan la un adevăr al stării de fapt din care este exclusă gîndirea posibilului sau a falsului. De aceea, acţiunile lui Ahile sunt lipsite de un caracter asumat reflexiv (ἄκων). Apoi, Socrate îl prezintă pe Ulise drept cel capabil de minciună, dar şi, în consecinţă, de rostirea unui adevăr asumat voluntar, reflexiv. Am putea astfel să reţinem faptul că versatilitatea lui (πολύτροπος) explică un acces al lui Ulise la realul despre care rosteşte adevărul sau falsul mediat de propria conştiinţă şi voinţă, iar falsitatea lui (ψευδής) poate semnifica eventual caracterul său duplicitar, dar, mai ales, capacitatea conştiinţei sale de a enunţa falsul. Nu putem să nu reţinem, în fond, mai ales această ultimă semnificaţie, părându-ni-se foarte plauzibil ca Platon să fi fost interesat chiar într-un dialog timpuriu de posibilitatea falsului şi urmărind o asemenea problemă pe diverse registre, aşa cum vom sugera până la enunţarea ei explicită în dialogul *Sofistul*. Ulise rămâne astfel, în acest dialog de tinereţe, o emblemă posibilă a conştiinţei de sine manifestă în mod asumat (ἑκών).

Totuşi, nu am fi reţinut acest dialog ca pe unul major în dilema rostirii falsului dacă el nu s-ar fi încheiat cu o ambiguitate menită să trimită la cercetări ulterioare ale lui Platon, ale căror urme ar putea fi găsite şi în alte texte. Socrate, folosind mai multe exemple analogice, îi argumentează lui Hippias superioritatea lui Ulise: de pildă, între arcaşul care îşi atinge întâmplător ţinta şi cel care greşeşte de bunăvoie, fiind oricând capabil să o atingă, ultimul este superior[3]. Ar rezulta însă de aici, implicit, că omul care face „lucruri ruşinoase şi nedrepte în mod voit"[4] este cel superior, ceea ce îl face pe Socrate să păstreze tăcerea asupra unei superiorităţi absolute între cei doi, iar dialogul se încheie prin enunţarea unui primat al lui Ulise asupra lui Ahile, complementar unei nostalgii ahileice pe care textul o dă de înţeles mai degrabă la nivelul aluziei. Ce ar putea însemna această situaţie ambiguă? Cele două figuri ale dialogului au fost deja interpretate în direcţia unei filosofii a culturii în care momentul „ahileic" ar putea semnifica originarul, pe când politropicul Ulise aminteşte maturitatea inerentă a conştiinţei de sine a culturii, care poate păstra nostalgia ahileică drept o nostalgie a originilor[5], după ce i-a depăşit

3. *Cf. ibidem*, 375b *sqq*.
4. *Cf. ibidem*, 376b-c.
5. *Cf.* Gabriel Liiceanu, *Introducere în politropia omului şi a culturii*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1979.

etapa spirituală. În ceea ce ne priveşte, nu vom aşeza o *cronologie* între o fază ahileică şi una odiseică a spiritului, ci vom lăsa această dualitate propusă de Platon în planul unei *simultaneităţi* unde ele îşi vor disputa, aşa cum vom vedea, aşezarea omului în lumea adevărului, fie că este vorba de un registru pur speculativ, unul moral sau unul politic.

La nivelul analogiilor cu diversele figuri culturale consacrate pe care contemporaneitatea lui Platon le putea oferi, primele care s-ar putea impune ar fi sofistul, ca pretins stăpânitor al adevărului şi falsului, analogic aici lui Ulise, şi figura mantică a arhaicului stăpânitor de adevăr, determinat cu atribute similare lui Ahile şi comparat cu acest personaj al dialogului de Marcel Detienne[6]. Amintind tradiţia stăpânitorului de adevăr evocată de Marcel Detienne, încărcăm figura lui Ahile cu un simbolism foarte bogat şi important pentru lectura dialogurilor, întrucât lui îi revine acum, simbolic, intuirea nemediată a adevărului şi neputinţa enunţării falsului din Câmpia Adevărului, spaţiu cu o importanţă reală în simbolismul religios arhaic şi simultan important în construcţia ontologiei platoniciene din dialogurile de senectute, mai ales pentru reforma ontologiei parmenidiene propuse de Platon în *Sofistul*. Să luăm aceste elemente pe rând.

*

Nu am dori neapărat să sugerăm în rândurile care urmează o hermeneutică a unui sens încifrat de Platon în dialogul *Hippias Minor*, pe care noi am pretinde să îl descifrăm în cheia unor probleme ale ontologiei sale târzii şi pe care să le extrapolăm în cele din urmă asupra filosofiei sale politice. Nu avem nici un indiciu să presupunem un sens tăinuit conştient de Platon în textele amintite, dar, dacă reţinem că, în tinereţea sa, Platon îl compară pe Ahile cu Ulise din perspectiva stăpânirii reflexivităţii, adevărului şi minciunii, şi la bătrâneţe scrie dialogul *Sofistul* în care legitimează ontologic negaţia, avem cel puţin dreptul să presupunem că problema negaţiei, a falsului, a minciunii îl interesează încă din tinereţe în direcţia formulării unei teorii coerente a ei şi în direcţia clarificării relaţiei acestor

6. *Cf.* Marcel Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică* (I, Editura Maspero, Paris, 1967), Editura Symposion, Bucureşti, 1996, p. 222, n. 131.

concepte cu puterea spiritului de a enunţa adevărul şi de a accede la conştiinţa de sine. Sau, poate, mai mult, că Platon are intuiţia unor probleme în compararea celor doi eroi, până ce drumul propriei sale gândiri dă la iveală numele propriu al problemei cercetate.

Avem, aşadar, două ipostaze ale spiritului. Într-una, falsul nu poate fi enunţat, fiindcă „nivelul" conştiinţei nu îl cunoaşte, iar din acest motiv spontaneitatea ei îi anulează reflexivitatea, dar îi garantează accesul la adevăr, şi astfel gândirea are garanţia că enunţă ceea ce este, întemeiată în propria definiţie. În cealaltă, falsul poate fi enunţat, „nivelul" conştiinţei l-a realizat, dar a pierdut spontaneitatea unui contact nemijlocit şi intuitiv cu realul şi, implicit, garanţia întemeierii absolute a tot ceea ce cunoaşte. Relevând incompletitudinea fundamentală a celor două modele, putem înţelege de ce, în textele maturităţii, Platon propune sinteza lor. Această „cădere" în odiseic care pare să opună, astfel, condiţia umană unei condiţii a personajului mantic inspirat de zei stă la baza unor analogii pe care le-am putea urmări în câteva episoade platoniciene.

În primul rând, Platon pare a fi interesat de o posibilă sinteză a lor, fără să le vadă vreodată ca momente pur succesive ale gândirii. Să reluăm, de exemplu, celebrul paradox al dialogului *Menon* care opune infailibilitatea gândirii şi posibilitatea progresului ei cert. De îndată ce pune problema achiziţiei unei cunoaşteri, discursul se blochează în paradox: pe de o parte, omul nu poate căuta ceea ce ştie, fiindcă ştie deja, nici ceea ce nu ştie, fiindcă nu ştie ce să caute[7]. Ahileicul este manifest în primul membru al paradoxului, în sensul în care conştiinţa care are acces la ceea ce este fără a fi susceptibilă de a construi posibilitatea falsului are cunoaşterea fiinţei în act fără a-i putea gândi posibilităţile. Odiseicul rămâne analogic celuilalt membru, în sensul în care conştiinţa care a câştigat posibilitatea de a enunţa falsul a pierdut necesitatea enunţărilor sale, care provenea din contactul ei nemijlocit cu ceea ce este[8]. Nu interesează aici atât

7. *Cf. Menon*, 80e.

8. *Mutatis mutandis*, am putea propune o analogie cu celebra problemă kantiană a obţinerii cunoştinţelor sintetice *a priori*, în care cunoştinţele necesare nu aduceau nici un spor şi noutatea cunoaşterii nu era necesară, astfel încât garanţia progresului cunoaşterii să fie legitimată prin indicarea unui nou tip de cunoştinte, care să conţină şi necesitate, şi noutate, aşa cum sunt propoziţiile matematicii.

evidenţa analogiilor cât faptul că, prin ele, devine vizibilă intenţia lui Platon de a păstra cele două ipostaze într-un moment sintetic al lor pe care îl aduce cu sine teoria reamintirii, propusă în dialog ca o soluţie disponibilă şi care poate dizolva paradoxul : existenţa unei lumi a reperelor ontologice la care sufletul a avut odată acces face ca natura ahileică să fie preluată de contactul sufletului cu ideile, unde există intuiţie nemijlocită şi imprimare în suflet a lor, iar natura odiseică să rămână recognoscibilă în relaţia sufletului cu lumea sensibilă, unde apare posibilitatea falsului. Am putea reţine din analogia pe care am propus-o, dacă ea este cu adevărat întemeiată, faptul că sinteza dintre ahileic şi odiseic ar putea reprezenta, pentru Platon, cheia prin care sufletul leagă sensibilul de inteligibil prin reamintire.

Dacă ne raportăm acum la o posibilă intenţie a lui Platon de a vedea într-o eventuală sinteză cele două capacităţi de a gândi adevărul (una prin care el este dat nemijlocit şi exclude posibilitatea falsului, dar îşi garantează „autenticitatea", iar alta în care el este dat în prezenţa alternativei falsului, dar îşi diminuează probabilitatea) le putem recunoaşte dinamica în două momente diferite care acoperă temele dialogului *Phaidros*. Fără a reduce sub o formă sau alta tematica acestui dialog la cuplul conceptual pe care încercăm să îl degajăm din textele de filosofie speculativă ale lui Platon, ne propunem să recunoaştem şi în acest dialog funcţionarea în direcţia unei sinteze a celor doi termeni, aşa cum credem că s-a petrecut în *Menon*. De exemplu, să ne reamintim primul episod al dialogului *Phaidros*, unde tema iubirii cunoaşte mai multe ipostaze.

În prima dintre ele, elogiul lui Lysias, repetat de Socrate cu capul acoperit, are în vedere dragostea faţă de cel neîndrăgostit : avantajele unei asemenea iubiri par a corespunde, *mutatis mutandis*, trăsăturilor tipului odiseic pe care l-am întâlnit mai sus : neîndrăgostitul poate oferi raţionalitatea sa, stăpânirea sa de sine şi mai ales reflexivitatea sa[9] : îndrăgostitul i se poate abandona şi îşi poate abandona propria reflexivitate şi poate trăi în uitarea de sine proprie iubirii, la adăpostul avantajelor morale şi sociale pe care neîndrăgostitul i le oferă. Este adevărat că Platon nu se referă aici la rostirea minciunii, dar simpla posesie a reflexivităţii ni-l poate aminti implicit pe Ulise, cel

9. *Cf. Phaidros,* 232a şi 233c.

care poate enunţa adevărul şi falsul deoarece are controlul lor voluntar. Opoziţia cu al doilea discurs al lui Socrate este şi mai evidentă în acest sens: ruşinat de ofensa adusă lui Eros, Socrate aduce un elogiu diferitelor tipuri de nebunie, şi implicit elogiul iubirii faţă de cel îndrăgostit: abia nereflexivitatea, pasiunea şi abandonul sunt adevăratele atribute ale lui Eros: or, în cel incapabil de stăpânirea de sine şi de conştiinţa pe care o aduce raţionalitatea putem recunoaşte un portret înrudit cu cel al lui Ahile din descrierea de mai sus. Surpriza soluţiei vine însă abia în finalul analizei iubirii: cel mai bun partener al iubirii este îndrăgostitul care preia totuşi o parte din funcţia neîndrăgostitului: el este „prietenul posedat de zeu"[10], dar în acelaşi timp este cel căruia merită să i te abandonezi deoarece el îţi va „sfătui sufletul" şi îţi va „îndruma paşii"[11]. Această funcţie de conducător de suflete are două aspecte în comun cu structura logică a paradoxului lui Menon: pe de o parte, el pare a fi o sinteză între o componentă ahileică şi una odiseică a sufletului, iar pe de altă parte, el oferă soluţia accesului la adevăr al sufletului, şi anume, tot aşa cum acolo dezlegarea paradoxului prin teoria reamintirii oferea accesul la inteligibil, tot aşa aici adevăratul iubitor, ahileic prin cunoaşterea adevărului şi odiseic prin modul iscusit în care poate conduce sufletul îndrăgostitului, îi oferă acestuia accesul în „Câmpia adevărului"[12], loc mitic al accesului privilegiat şi inspirat la adevăr, a cărui importanţă în simbolismul religios grec am amintit-o mai sus.

Aceeaşi misiune a „conducătorului de suflete (ψυχαγογός)", rezultat din împletirea unor componente pe care îndrăznim să le numim „ahileice" şi „odiseice", *dar întruchipat de această dată de un conducător politic*, Pericle[13], reiese şi din discuţia ulterioară asupra retoricii: Platon însuşi autorizează analogia dintre situaţia iubirii faţă de cel neîndrăgostit şi situaţia mulţimii care îl urmează pe retorul care cultivă verosimilul[14]. Astfel, el opune şi aici două

10. *Cf. ibidem*, 255b-c, traducere de G. Liiceanu.
11. *Cf. ibidem*, 253b-c, traducere de G. Liiceanu. Sau, *ibidem*: „ei scaldă sufletul iubitului în unda cea sfinţită, făcându-l să semene, pe cât mai mult cu putinţă, cu zeul de care sunt legaţi".
12. *Cf. ibidem*, 248b-c.
13. *Cf. ibidem*, 279e.
14. *Cf. ibidem*, 264a.

modele: unul dintre ele este cel al retorului care cultivă discursul numai pentru a putea convinge mulţimea[15], iar celălalt este modelul bunului orator, responsabil de binele mulţimii, care practică arta călăuzirii sufletelor. Tabloul analogiilor este incomplet în prezentarea retoricii, dar, dacă urmăm sugestia analogiei cu tipurile de iubire de la începutul dialogului, putem crede că modelul retorului pentru care doar verosimilul este important, făcând din el un stăpân sofistic al adevărului şi falsului, este apropiat de tipul odiseic, iar conducătorul de suflete spre adevăr (care uzează totuşi conştient, voluntar şi reflexiv de tehnicile retoricii) reprezintă buna împletire a atitudinii ahileice faţă de adevăr şi a atitudinii odiseice faţă de mulţime. (Un retor „ahileic" ar fi fost o utopie care ar fi desfiinţat oricum retorica, dar el completează analogia cu ipostazele iubirii, lăsându-ne să zugrăvim pentru o clipă în minte figura absurdă a retorului care spune adevărul în afara oricăror tehnici de persuasiune.) Dintre toate analogiile, chiar incomplete, pe care le-am prezentat deocamdată, aceasta din urmă pare a fi de reţinut dincolo de modul în care ea explică şi îmbogăţeşte cuplul nostru conceptual: cu retorica, ne aflăm la un pas de legitimarea minciunii politice datorate distribuţiei cetăţenilor între grupul retorilor-filosofi, stăpâni odiseici şi naturali ai adevărului şi minciunii şi o mulţime al cărei caracter ahileic este garantat de mai multe legitimări teologice dintre care, aşa cum vom vedea, cea mai importantă ni se pare a porni din identitatea atributelor ahileice cu descrierea divinităţii din *Republica* pe care am amintit-o.

Dar, înainte de a căuta să identificăm cuplul de concepte pe care l-am schiţat în viziunea *Republicii*, să îl urmărim într-un dialog unde cercetarea filosofică primeşte nume proprii, dincolo de simboluri sau de alegoria mitului şi a personajelor literare. Este bine cunoscut faptul că, în dialogul *Sofistul*, Platon reuşeşte o admirabilă întemeiere a negaţiei, pentru a putea delimita figura filosofului de cea a sofistului. Şi de această dată, distribuţia adevărului şi manierele diverse în care cei doi îl stăpânesc constituie deosebirea lor. Sofistul, analogic retorului preocupat de domeniul verosimilului, pretinde o stăpânire absolută asupra adevărului şi minciunii, în vreme ce filosoful pare din această perspectivă înzestrat cu o forţă a cunoaşterii mai precară, fiindcă el deţine doar maniera în care poate opera cu adevărul

15. *Cf. ibidem*, 262d, dar şi 272e.

şi falsul, dar nu poate decide asupra naturii lor. Pentru aceasta, pe lângă pura cunoaştere a adevărului, Platon trebuie să întemeieze valoarea logică a negaţiei, sprijinită pe existenţa relativă a nefiinţei. Putem privi, astfel, paricidul filosofic al dialogului dintr-o nouă perspectivă: teza eleată a existenţei absolute a fiinţei trebuie restrânsă în sensul în care domeniul ahileicului (analogic prin atributele sale, aşa cum am arătat mai sus, cunoaşterii fiinţei eleate şi accesului la Câmpia adevărului) trebuie dublat de domeniul odiseicului, stăpânitor voluntar şi reflexiv asupra adevărului şi falsului. Formulând deopotrivă originile logicii şi ale ontologiei, celebrul pasaj al dialogului[16] care prezintă ştiinţa dialecticii ca artă a combinării corecte a ideilor şi, deopotrivă, ştiinţă a recunoaşterii combinării incorecte a lor face din filosoful care se reclama descendent al „părintelui" Parmenide (al cărui acces exclusiv „adevărat" la simplitatea fiinţei îl înrudeşte nemijlocit cu spiritul ahileic) un competent mânuitor al tehnicilor odiseice de asumare voluntară a discursului adevărat şi a celui fals. Filosoful poate uza de aceste tehnici în dialogul său cu sofistul numai la adăpostul onestei sale raportări (ahileice) la structura ideilor. Apariţia legitimă a negaţiei în discurs, chiar dacă este deocamdată doar o alăturare a unei simple idei cu negaţia celeilalte[17] fixează un nivel al conştiinţei la care gândirea se poate defini drept odiseică: abia cu acest dialog, dilema originară din *Hippias Minor* poate fi clarificată: Ulise nu este „mai bun" ca Ahile nici etic, nici epistemic, ci sunt două componente ale spiritului care îl raportează la adevăr şi, respectiv, la comunicarea lui.

Pentru prima oară, Platon reuşeşte sinteza lor reală, postulată în *Phaidros* sub aspectul bunului iubitor şi al retorului psihagog. Dar aspectul moral, cel care ne şi interesează în această schemă în cele din urmă, apare abia în a doua „componentă": este într-adevăr important să decidem dacă minciuna politică este scuzabilă sau nu şi, cu atât mai mult, să sesizăm modul în care Platon a construit o legitimare ontologică a minciunii politice folosind în câteva puncte esenţiale ahileicul şi odiseicul în cetatea sa.

16. *Cf. Sofistul*, 253c.

17. *Cf. ibidem*, 256e *sqq.*, ceea ce oferă modelul judecăţii nedeterminate de tip „*S est non P*", iar abia Aristotel a modificat acest regim al negaţiei (*cf. Metafizica*, XIII, 2, 1089b *sqq.*) sugerând faptul că ea are sens doar în interiorul predicaţiei, în adevărata judecată negativă, de tip „*S non est P*".

În planul filosofiei speculative, mai există un amănunt al distribuţiei în spirit a celor două componente, amănunt extrem de util analizei noastre, chiar dacă indirect: epistemologia aristotelică simplifică extrem şirul simbolurilor platoniciene pe care le-am prezentat mai sus, dar le păstrează tema, iar ele devin astfel şi mai limpezi în lumina rezultatului pe care l-au produs în teoria sufletului la Aristotel: în *Despre suflet*, regimul negaţiei este asociat strict predicaţiei, astfel încât gândirea care enunţă „ceva despre altceva" este capabilă să rostească în mod voluntar adevărul şi falsul[18]. Putem recunoaşte aici, în termenii folosiţi convenţional în cercetarea noastră, componenta odiseică a gândirii, capabilă voluntar de minciună şi adevăr, dacă sesizăm în acelaşi timp şi faptul că Aristotel acordă, în acelaşi tratat, un loc privilegiat componentei ahileice: în două situaţii, şi anume sensibilitatea şi gândirea celor indivizibile, spiritul are acces la un gen de adevăr care nu poate presupune falsul niciodată drept corelativ al său, în care simplitatea adevărului certifică un acces direct al spiritului la ceea ce este. În cazul gândirii celor indivizibile, „despre care nu există eroare"[19], intelectul concepe la un nivel antepredicativ: conceperea indivizibilului cantitativ (de pildă, linia) sau a celui specific (de pildă, răul sau negrul) nu pun problema negaţiei, ci pot servi ca eventual subiect ulterior negaţiei. A gândi înseamnă a îmbina cele două componente. În cazul sensibilităţii, situaţia este asemănătoare: deşi este analogică intelecţiei prin pasivitatea sa, senzaţia se deosebeşte de intelecţie prin mai multe criterii, între care este şi cel al adevărului: o senzaţie este întotdeauna adevărată, în vreme ce un gând poate fi adevărat sau fals[20]: dacă *într-adevăr* m-am înşelat că un obiect este dulce, nu pot spune totuşi că nu am avut senzaţia de dulce de la care a pornit eroarea interpretării gustului. Sensibilitatea ar avea toate motivele să poarte atributele platoniciene ale lui Ahile: pentru ea nu există fals, tipul de adevăr la care are acces este unul dat nemijlocit şi ea nu este sub nici o formă reflexivă, în afara sintezei sensibile a simţului comun, ceea ce angajează deja un alt nivel al spiritului.

18. *Cf.* Aristotel, *Despre suflet*, III, 6, 430b 26 *sqq*.
19. *Cf. ibidem*, III, 6, 430a 26 *sqq*.
20. *Cf. ibidem*, III, 3, 427b 8-14. Putem merge mai departe, propunând o analogie între Ahile şi modelul eleat al reducerii fiinţei la act şi între Ulise şi modelul aristotelic al fiinţei ca act, potenţie şi privaţie.

Or, tocmai acest model al sensibilităţii ne-ar putea interesa în analiza platonismului politic, deoarece sensibilitatea corespunde celei mai delicate articulaţii a construcţiei platoniciene: dacă este corect să punem în analogie părţile sufletului şi părţile cetăţii, mulţimea supusă şi care trebuie să creadă tot ceea ce conducătorii decid pentru ea corespunde, de fapt, sensibilităţii. Iar teza pe care dorim să o argumentăm în rândurile următoare ar fi: în distribuţia celor două componente analizate pe care Platon o face în dialogul *Republica*, ahileicul corespunde mulţimii supuse, odiseicul este asumat de conducători, iar corespondenţa dintre lucrători şi ahileic este legitimată de natura ahileică a divinităţii, enunţată textual în dialog, şi este delimitată de orizontul eschatologic cu care se încheie textul lui Platon.

*

Pentru orice cititor este limpede, în primul rând, pluralitatea *domeniilor*, uneori deconcertantă, pe care se desfăşoară textul *Republicii*. Totuşi, o asemenea pluralitate nu ar trebui să corespundă neapărat deciziei pentru unul dintre ele în interpretarea lui[21], decât cu riscul unei unilateralităţi care sacrifică inevitabil sensul textului. De exemplu, a te întreba dacă textul trebuie judecat exclusiv din perspectiva unei atitudini politice a lui Platon, sau dacă avem înainte un text de factură metafizică în care modelul politic este o simplă consecinţă, sau dacă modelul politic este unul adresat mai degrabă unui model interior al omului, unei „republici interioare", singura în care textul lui Platon ar fi de luat în seamă[22] sunt versiuni care ar putea contribui fără a fi neapărat exclusive la un principiu al domeniilor comunicante în care mesajul se întregeşte prin trecerea de la unul la altul. Desigur, o asemenea posibilitate ar putea fi corectă dacă, într-adevăr, analogia domeniilor în platonism este una garantată: suntem înclinaţi să admitem această presupoziţie ca pe una evidentă, de vreme ce ne amintim analogia părţilor sufletului cu cetatea şi a părţilor sufletului cu etajele universului, în *Timaios*. Nu trebuie neapărat să ne întrebăm

21. Pentru o foarte bună sistematizare a principalelor direcţii contemporane a dezbaterilor în jurul *Republicii*, vezi V. Mureşan, *Comentariu la* Republica *lui Platon*, Editura Metropol, Bucureşti, 2000, p. 21 şi mai ales pp. 246-247.
22. *Cf.* C. Noica, „Cuvânt prevenitor", în Platon, *Opere*, V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 9 *sqq*.

dacă avem înainte un dialog politic sau unul metafizic, dar am putea, în schimb, să gândim dialogul din perspectiva efectelor sale asupra istoriei gândirii. De exemplu, ştim că el a contrariat gândirea politică greacă şi că a avut parte de o serioasă critică în *Politica* lui Aristotel, apoi că a avut un real efect asupra teoriilor ascensiunii sufletului în neoplatonism şi a ocazionat un splendid comentariu în această direcţie, cel al lui Proclos. Apoi, ştim că el a avut un efect real în constituirea utopiilor modernităţii timpurii, că a deschis în contemporaneitate o discuţie asupra fundamentelor totalitarismului şi că, în fine, alături de alte dialoguri ale maturităţii lui Platon, constituie expunerea unei bune părţi a teoriei ideilor. Prin urmare, indiferent că Platon a intenţionat aici cu adevărat să ne vorbească doar despre o republică interioară sau doar să îşi constituie un sistem metafizic, prin exemplul unei cetăţi în care nu ar fi sperat niciodată din punct de vedere practic sau în care ar fi crezut naiv şi vehement, efectele acestor domenii pe care dialogul le-a angajat sunt atestabile istoric, iar din acest motiv judecata asupra dialogului trebuie să îl gândească drept originea lor.

În al doilea rând, trebuie reţinută pluralitatea *nivelurilor* sensului prin care a fost gândit mesajul lui Platon. Fără a face neapărat un periplu exegetic amplu, trebuie reţinut faptul că există, astfel, poziţii conform cărora sensul textului se constituie la nivelul propriu-zis al textului, ca un demers argumentativ în care teoria dreptăţii este construită treptat, dar şi poziţii conform cărora abordarea „dialogal-dramatică", după formula lui J. Howland[23], consideră textul un prilej al încifrării unor sensuri tacite pe care hermeneutul este dator sa le expună. Interpretarea noastră se situează între aceste două extreme: fără a putea pretinde să decriptăm o intenţie originară a lui Platon, absentă din text, care nici nu putea produce un efect real în istoria gândirii şi, din acest motiv, nici nu poate condiţiona reflecţia asupra tradiţiei culturale din care facem parte, constatăm doar faptul că o problemă a dialogurilor de tinereţe, schiţată de noi în rândurile de mai sus, traversează o parte a operei lui Platon, se îmbogăţeşte conceptual şi ia nume noi. Iar în acest parcurs intelectual platonician

23. Pentru împărţirea în tradiţionalism, deconstructivism (Derrida), neotradiţionalism (Nussbaum) şi în abordarea dialogal-dramatică (Heidegger, Gadamer, A. Bloom şi A. Cornea), vezi V. Mureşan, *op.cit.*, p. 31 *sqq*.

intervine la un moment dat redactarea dialogului *Republica*, conglomerat de teze etice, politice şi metafizice care funcţionează ca un ansamblu coerent, dar înzestrat cu ample salturi de pe un palier pe altul, unde noi recunoaştem unele urme ale dualităţii modelelor platoniciene ale lui Ahile şi Ulise.

Ne vom îngădui, date fiind pluralitatea domeniilor şi a nivelurilor de sens ale textului, să nu privilegiem neapărat unul dintre domeniile lui, ci să recunoaştem eventualii operatori degajaţi până acum din alte opere platoniciene în funcţionalitatea lor în acest dialog, pe un domeniu sau altul dintre cele enunţate. Aceasta, pentru a putea evalua în cele din urmă implicaţia lor politică. În privinţa nivelurilor, vom evita extremele menţionate: nu presupunem existenţa unui mesaj ascuns, lecturabil cu o cheie anume, a textului lui Platon (şi anume, cuplul simbolic al lui Ahile şi Ulise nu este grila hermeneutică a dezvăluirii unei pretinse unităţi totale a dialogului), dar nici nu credem că lectura încrucişată a temelor de tinereţe cu temele *Republicii* sau cu dialogurile de senectute, dacă aceste teme ţin de domenii filosofice diferite (cum sunt, de pildă, politica şi inventarea ştiinţei logicii şi a negaţiei) ar fi inutilă în pătrunderea unora dintre sensurile importante ale textului lui Platon. Pe scurt, nu credem că problema din *Hippias Minor* conţine explicaţia dilemelor *Republicii*, dar, pentru că am sesizat deja continuitatea unei probleme de la acest dialog de tinereţe şi până la *Sofistul*, chiar dacă această problemă este ea însăşi în schimbare şi îmbogăţire conceptuală de la un dialog la altul, merită să plecăm de la presupunerea că *Republica*, prin discutarea utilităţii minciunii politice, prin polarizarea reflexivităţii la nivelul filosofilor sau prin ahileicul lumii divine ar putea fi măcar o etapă, poate neîncheiată, din cercetarea pe care credem că a întreprins-o Platon asupra valorii rostirii şi stăpânirii adevărului, chiar şi în forma simbolică a cuplului homeric.

Odată ce ne-am lămurit determinaţiile conceptelor studiate, reţinând pe „coloana" ahileicului rostirea adevărului, incapacitatea minciunii, iubirea faţă de cel îndrăgostit, accesul nemijlocit la idei şi uitarea de sine (am putea-o numi, într-un limbaj care se îndepărtează de textul platonician, dar nu şi de prototipul grec al personajului, „entuziasm") care este dată de lipsa de reflexivitate a personajului, iar în „coloana" lui Ulise am putea aşeza reflexivitatea, posibilitatea

stăpânirii adevărului şi minciunii, iubirea faţă de cel neîndrăgostit, reţinând din analiza pasajelor din *Menon* şi *Phaidros* şi posibilitatea unei sinteze simbolice a lor într-un nou tip uman, filosoful, vom începe analiza noastră prin recunoaşterea funcţionării în unele pasaje ale dialogului *Republica* a unui principiu pe care l-aş numi „primatul lui *a şti* asupra lui *a fi*". Iată, de pildă, trei contexte în care acest principiu ni se pare activ.

Orice „vulgată" a expunerilor *Republicii* reţine faptul că Platon proiectează aici o cetate în care filosofii conduc, paznicii apără, iar restul muncesc. Dar ceea ce scapă acestei imagini este relaţia specială pe care filosofii o au faţă de ceilalţi: ei *ştiu* ceea ce ceilalţi *sunt*. Desigur, aceasta fiindcă ei decid, proiectează, reduc sau augmentează, manipulează sau conduc spre adevăr populaţia cetăţii. Dar, pe de altă parte, aceeaşi relaţie se instituie între cetatea ca proiect şi Platon însuşi: el *ştie* ceea ce cetatea ar urma să *fie*. Această ultimă situaţie este banală fiindcă împărtăşeşte condiţia auctorială universală, dar credem că ea devine importantă prin identitatea cu cea dintâi. Astfel, în primul rând, cea de-a doua relaţie este vizibilă din primul moment al expunerii construcţiei politice: „Haide deci am spus eu, să întemeiem cu mintea, de la început, o cetate – τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν"[24]. Expresia τῷ λόγῳ se opune riguros unei expresii aristotelice din *Politica*, unde întemeierea unei cetăţi are loc întotdeauna ἐξ ὑποθεσέως, adică pornind de la nişte condiţii date în mod real, ceea ce conduce implicit la o pluralitate a constituţiilor optime[25]. În schimb, prima relaţie, cea dintre filosof şi supuşii săi, primeşte numele său propriu în plină expunere a modelului politic: pe lângă toate prerogativele sale enunţate mai sus deja, el este numit de Platon „pictorul constituţiilor – πολιτειῶν ζωγράφος", reiterând astfel, la nivelul relaţiei cu supuşii săi, relaţia lui Platon cu propriul său construct. Faptul că, în aceste două relaţii, primatul enunţat mai sus este fundamental este subliniat de o a treia relaţie, de acelaşi tip, între simplul autor al unei acţiuni oarecare şi omul care, în general, prin replica sa la acţiunea celui dintâi, se pregăteşte să instituie dreptatea. La începutul dezbaterii în jurul dreptăţii, când dreptatea este definită deocamdată doar ca reciprocitate („să

24. *Cf.* *Republica*, 369c-d.
25. *Cf.* Aristotel, *Politica*, III, 5, 1278a 4 etc.

spui adevărul şi să dai înapoi ceea ce ai primit"[26]), Platon găseşte un contraargument la această teorie lansată de Cephalos. În fond, această definiţie presupune că nici unul dintre cei doi parteneri ai actului just nu „stăpâneşte" adevărul în numele celuilalt, ci se rezumă la simplul lui enunţ şi la confirmarea absolută a reciprocităţii. Dar contraargumentul invocă un exemplu în care unul dintre parteneri este nevoit să asume adevărul celuilalt, să decidă în numele lui, să preia asupra lui povara responsabilităţii individuale a celuilalt: ce se petrece, de pildă – se întreabă Platon – când armele împrumutate de la proprietarul lor trebuie restituite conform definiţiei dreptăţii, dar vechiul lor proprietar s-a smintit? Inserţia primatului lui *a şti asupra lui a fi* ni se pare aici vizibilă şi ea oferă un al treilea raport analogiei noastre: principiul enunţat i se poate aplica lui Platon faţă de propriul proiect, filosofului faţă de cetatea lui şi oricui în particular îşi propune realizarea dreptăţii.

Exemplul armelor ne este însă util din încă un punct de vedere: mai mult chiar decât să sprijine principiul enunţat mai sus, el continuă printr-un elogiu al specialistului care aplică dreptatea în domeniul său în măsura în care este *ştiutor*: poate fi drept, adică poate distribui ceea ce i se cuvine fiecăruia, într-o luptă, cel care cunoaşte arta combativă, dar este şi iscusit în a se păzi; cel capabil să se păzească de o boală este şi cel capabil să o provoace în ascuns[27]. Recunoaştem aici vechea problemă a lui Hippias: cel capabil să atingă voluntar o ţintă poate să şi greşească voluntar, iar acest personaj, recunoscut sub chipul lui Ulise, ar trebui să fie mai bun sau mai rău decât cel incapabil de aceste acţiuni fiindcă atinge ţinta doar întâmplător. Comunitatea de probleme este evidentă, iar exegeza platoniciană a sesizat foarte clar asemănarea de stil a debutului *Republicii* cu dialogurile de tinereţe, iar o parte a exegezei (de pildă, P. Friedländer) a propus chiar recunoaşterea unei perioade timpurii de redactare a acestui pasaj[28], deşi A.E. Taylor susţine unitatea întregii compoziţii a textului[29].

---

26. *Cf. Politica*, 331c-d.
27. *Cf. Republica*, 334a.
28. *Cf.* A. Cornea, *Lămuriri preliminare*, în Platon, *Opere*, V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 17.
29. *Cf.* A.E. Taylor, *Platon,* Editura Methuen Co. Ltd., 1996, traducere în limba maghiară de Betegh Gábor, Osiris Kiadó, Budapesta, 1997, p. 370.

Modelul politic platonician ni se pare că se formulează în acest context al distribuţiei adevărului şi al reflexivităţii conştiinţei, unde dreptatea se instituie în relaţia în care unul îşi asumă conştiinţa celuilalt. Or, generalizarea acestei relaţii studiate de noi mai sus, pe trei trepte, este sugerată în trei episoade ale dialogului al căror sens este convergent: într-adevăr, condiţia umană ar fi cea responsabilă pentru faptul că, în general, într-o societate destinată virtuţii şi dreptăţii, unii trebuie să gândească în locul altora. Această fundamentare în ontologia umanului ar putea fi cu adevărat înzestrată cu suficientă forţă pentru a fundamenta politicul şi a instaura în el primatul lui *a şti* asupra lui *a fi* şi pentru a legitima un tip aparte de stăpânitor de adevăr.

Primul episod care merită amintit aici este mitul peşterii. Înaintea expunerii lui, Platon enunţă un principiu al condiţiei umane pe care urmează să îl valorifice în mit: sufletul nu poate cerceta ca atare inteligibilul „deoarece nu se poate înălţa dincolo de postulate (ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν). Aceste „postulate – ὑποθέσεις" ar putea avea chiar şi un sens mai general decât simplul lor sens logic, care este, fără îndoială, corect: sensul pasajului ne pare a fi acela că omul gândeşte întotdeauna pornind de la ceva dat, pe care nu îl poate cuprinde niciodată în propria lui reflexivitate, fatalmente incompletă, tot aşa cum, de exemplu, nu ne putem percepe propriul cadru al percepţiei vizuale. Acest principiu al reflexivităţii incomplete se regăseşte în elementele mitului peşterii: prizonierii văd umbrele deoarece condiţia lor originară dată este aceea de a nu putea avea ca ὑποθέσεις niciodată ideile, adică nu îşi pot cunoaşte niciodată complet principiile propriei cunoaşteri. Ceea ce interesează aici este diferenţa de statut faţă de filosof: el poate întrece nivelul acestor ὑποθέσεις prin natura sa, el „va privi soarele"[30]. Această situaţie care depăşeşte nivelul umanului îl diferenţiază pe filosof, el având parte de o reflexivitate completă, fiindcă se poate întoarce complet asupra propriilor principii şi le poate contempla nemijlocit.

Să ne oprim o clipă asupra acestei diferenţe de statut. Implicaţia ei politică este evidentă, fiindcă în numele puterii sale, filosoful are dreptul şi menirea conducătorului. Dar dincolo de sensul politic, există un sens metafizic foarte important, cel puţin din punct de vedere

30. *Cf. Republica*, 516b.

istoric: tradiţia platonismului târziu, cea a comentariilor la tratatul aristotelic *Despre suflet* (întrucât aceste comentarii au împrumutat mult din problematica neoplatonismului) şi mai ales tradiţia neoplatonismului medieval au cunoscut drept una dintre cele mai interesante probleme tipice ale lor întrebarea dacă reflexivitatea este un act complet sau incomplet al sufletului. De la Alexandru din Afrodisia[31] şi Siger din Brabant[32], pentru care faptul de a te cunoaşte pe tine însuţi are loc întotdeauna doar *ca obiect*, şi până la celebra *reditio completa* a anonimului arab *Liber de causis*[33], problema a fost dezbătută şi are soluţii contradictorii, slujind drept fundament al teoriilor conştiinţei în Evul Mediu latin[34]. Pentru Plotin, reflexivitatea incompletă ţine de condiţia umană prin excelenţă, astfel încât uitarea de sine este condiţia oricărei inspiraţii divine[35]. În tradiţia augustiniană, Anselm invocă fiinţa divină, cerându-i darul reflexivităţii complete: *„revela me de me ad te"*[36]. Toate aceste exemple nu explică cu nimic problemele *Republicii*, dar atrag atenţia asupra importanţei antropologice a principiului reflexivităţii incomplete în tradiţia platoniciană. În această lumină, situarea în peşteră ar putea însemna: componenta odiseică este prezentă în politropie şi accesul ei la fals (devenită aici reducere la lumea aparenţei), dar reflexivitatea ei este fatalmente incompletă, astfel încât în om există în general o componentă ahileică, nereflexivă, pe care nu o poate eluda niciodată, care îl leagă de lumea inteligibilului tocmai pentru că nu o poate cunoaşte niciodată

31. *Cf.* Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, 8, în volumul *Despre unitatea intelectului, antologie de filosofie medievală*, Editura IRI, Bucureşti, 2000, p. 39.
32. *Cf.* Siger din Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, q. 13, Ed. A. Marlasca, Paris-Louvain, 1972.
33. *Cf.* Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, prop. 124, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.
34. *Cf.* F.X. Putallaz, *La connaissance de soi au Moyen Âge*, Ed. J. Vrin, Paris, 1991.
35. *Cf.* Plotin, *Enneade*, I, 4 (46), 10: „Căci acela care studiază nu trebuie să ştie că studiază, nici curajosul că este curajos (...)" (traducere de L. Peculea).
36. *Cf.* Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, cap. 18, Editura „Biblioteca Apostrof", Cluj, 1996. Urmând acest avânt „ahileic" al spiritului, în dialogul *De veritate*, Anselm face elogiul superiorităţii celui care spune adevărul fiindcă nu poate minţi în raport cu posesorul minciunii, ceea ce redeschide, *sans le savoir*, dosarul dialogului de tinereţe al lui Platon.

singur. Prin urmare, cineva trebuie să preia asupra sa neputinţa conştiinţei de sine complete a celuilalt, cineva trebuie să decidă dacă returnarea armelor îl găseşte sau nu smintit pe autenticul lor posesor. Preluând asupra sa conştiinţa celuilalt, filosoful îşi asumă rolul lui Ulise, asigurând pentru ceilalţi o eventuală *reditio completa*, chiar dacă ea îi pare atât de străină de condiţia umană lui Platon încât lasă de înţeles că, la sfârşitul călătoriei sale, cei convertiţi la principii îi pot dărui acestuia moartea.

Al doilea episod care merită amintit aici este analogia Binelui cu soarele. Şi el sugerează, credem, acelaşi principiu al reflexivităţii incomplete[37]. Vederea şi gândirea sunt analogice : vederea presupune obiectul văzut, organul vederii, lumina intermediară şi sursa ei, soarele, pe când gândirea presupune obiectul gândit, inteligenţa, un intermediar şi sursa lui absolută, care este Binele. Termenii analogiei nu sunt foarte clar exprimaţi în text : dacă „obiectelor cognoscibile le vine din parte binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi cea de a fi"[38], atunci înseamnă că este vorba despre orice obiect cognoscibil, care depinde ontologic şi noetic de inteligibil. Atunci, analogia lui Platon cunoaşte o primă variantă : vederea corespunde inteligenţei, obiectul vizibil – *oricărui obiect cognoscibil în această lume sensibilă*, lumina intermediară – inteligibilului vizat de acest obiect, iar soarele corespunde Binelui. Dar, dacă „ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atât cu inteligenţa, cât şi cu inteligibilele, acelaşi lucru este soarele faţă de vedere şi lucrurile vizibile"[39], atunci avem o nouă formă a analogiei : vederea corespunde inteligenţei, obiectul vizibil – *doar inteligibilului*, lumina intermediară nu mai are nici un corespondent, iar soarele corespunde Binelui. Este foarte posibil ca această neclaritate să fi rămas ca atare în textul lui Platon, deoarece, în fond, ea alimentează una dintre cele mai profunde obiecţii ale lui Aristotel la platonism : cunoaşterea are loc întotdeauna prin imagini[40], accesul la inteligibile nu este niciodată complet pentru condiţia umană firească. Nu vom putea decela, în consecinţă, care dintre cele două liste este cea la care s-a referit în

37. *Cf. Republica*, 508a-509d.
38. *Cf. ibidem*, 509b.
39. *Cf. ibidem*, 508c.
40. *Cf.* Aristotel, *Despre suflet*, III, 7, 431a 2-3.

realitate Platon: pasajul se interesa de cunoaşterea inteligibilului, dar funcţiile enunţate ale ideii şi absenţa din a doua listă a corespondentului unui intermediar face ca, pentru condiţia umană, obiectul cognoscibil să fie orice obiect al experienţei din această lume. Putem, în schimb, remarca faptul că, în oricare dintre variante, condiţia de posibilitate a cunoaşterii rămâne de neatins pentru cunoaştere, astfel încât cunoaşterea conţine prin definiţie o reflexivitate incompletă, şi, astfel, o componentă ahileică: ea nu poate construi adevărul şi falsul prin enunţuri compuse despre condiţia de posibilitate a rostirii adevărului, fie că este vorba despre inteligibile în general, fie că este vorba doar despre Bine, ci se poate raporta la acestea doar sub forma unei contemplări a unui adevăr care îl decide, dar asupra căruia el nu decide. În schimb, filosoful, prin contemplarea specială a Binelui, are puterea de a decide asupra relaţiei dintre om în general şi inteligibilul faţă de care acesta nu cunoaşte o *reditio completa*. Indiferent de valoarea şi posibilitatea epistemică a unei asemenea relaţii, vom încerca în cele de mai jos să extragem consecinţele politice ale ei.

Al treilea episod care merită amintit este eschatologia finală a mitului lui Er. La intrarea în lumea pământească, sufletele îşi asumă emblema condiţiei umane, după ce şi-au ales destinul: ele beau din apa uitării[41], iar astfel peste suflete se aşterne uitarea celor văzute în lumea inteligibilă şi a destinului ales, astfel încât contactul cu inteligibilul rămâne de domeniul unei reamintiri eventuale şi al unei reflexivităţi incomplete prin natura ei umană. Prin urmare, condiţia umană este o situare originară într-o uitare constitutivă, din care poate ieşi numai natura de exemplu didactic a lui Er sau filosoful. Domeniul inteligibil, a cărui natură este simplă şi a cărui esenţă este adevărată, rămâne în suflet impregnat ca o componentă ahileică, în care omul stă în proximitatea inteligibilului, dar nu poate da seama niciodată de el, datorită condiţiei sale umane.

Am putea crede, în urma acestor interpretări, că toate cele trei episoade de mai sus converg în direcţia unui mesaj comun, conform căruia sufletul celui supus, fie el războinic sau simplu lucrător, deţine o componentă ahileică dată la nivelul esenţei sale. Prin urmare, prezenţa celui care îi asumă conştiinţa de sine, care devine psihagogul

41. *Cf. Republica*, 621c.

lui, care îi compensează „defectul" absenţei naturii odiseice în raport cu adevărul, devine firească şi întemeiată metafizic: „avem nevoie de un conducător"[42]. El este cel care exercită primatul lui *a şti* asupra lui *a fi*, fiindcă natura lui odiseică *ştie* ceea ce natura ahileică a celorlalţi *este*, graţie reflexivităţii ei incomplete pe care a întemeiat-o Platon în cele trei forme de mai sus. Cetatea proiectată pare astfel să polarizeze cele două componente ale spiritului pe care filosoful le descria sub avataruri diverse în câteva secvenţe disparate ale operei sale: un popor cu valenţe ahileice a cărui guvernare şi a cărui conştiinţă de sine şi discernere a adevărului le asumă natura odiseică a suveranului. Odată cu această afirmaţie ni se impun totuşi două întrebări: în afara constituirii condiţiei umane în plan metafizic, mai există şi alte dovezi ale naturii ahileice a celor supuşi? Apoi, natura suveranului corespunde imaginii filosofului din alte dialoguri, de pildă din *Phaidros* sau din *Sofistul*?

Coincidenţa dintre atributele zeului, remarcată în debutul acestor rânduri, cade sub incidenţa primei întrebări. Zeul este, spune Platon, ἁπλοῦς τε καὶ ἀληθής[43]. Atributele sale fuseseră propuse în contextul în care miturile proferate de către poeţi despre zeii geloşi, mincinoşi şi dezmăţaţi, corup sufletul cetăţenilor, făcându-i să se îndoiască de practicarea virtuţii şi, implicit, de legitimitatea conducătorului lor în peisajul cetăţii proiectate. Prin urmare, pentru ca suveranul cetăţii să poată fi filosoful care îşi asumă reflexivitatea tuturor celorlalţi, toţi ceilalţi trebuie să accepte aceste atribute ale zeilor. Aceasta înseamnă că despre zei nu se pot scorni minciuni, ei nu sunt supuşi dezbaterii, iar cunoaşterea lor este la fel de simplă şi adevărată, de indiscutabilă şi de principială ca şi natura lor. Prin urmare, raportarea condiţiei umane la zei seamănă naturii divine, iar omul trebuie să fie tot atât de ahileic faţă de ei pe cât de absolută şi nefalsificabilă este existenţa lor. Poeţii excluşi sunt singurii care au un comportament odiseic faţă de zei, căci ei mint sau spun adevărul voluntar şi reflexiv despre ei[44].

Pe de altă parte, în ordinea tipurilor de guvernare posibile (dacă reţinem tirania drept forma cea mai josnică şi oarecum exclusă din

42. *Cf. ibidem*, 412a-b.
43. *Cf. ibidem*, 383e.
44. *Cf. ibidem*, 398a.

ierarhia constituţiilor), cea mai rea formulă o prezintă democraţia şi, implicit, omul democratic. Unul dintre motive este faptul că cetăţenii pot supune reflecţiei lor orice, adică pot aborda *politropic* fiecare aspect al realului, deoarece democraticul poate încerca orice tip de viaţă şi-ar dori: „acest bărbat e şi divers, şi plin de cele mai multe feluri de a fi – ... τρόπον πλεῖστα ἐν αὐτῷ ἔχοντα". Identitatea lexicală a expresiei cu atributul πολύτροπος este reală. Dacă democraţia este cea mai rea, guvernarea filosofului este optimă prin *monotropia* supusului, care îşi urmează propria funcţie cu rigoare. Omul redus la propria funcţie, inutil când nu îşi poate îndeplini funcţia (iar atunci el trebuie suprimat direct sau prin eugenie) este omul a cărui componentă ahileică, legitimată social şi ontologic, poate fi supusă celui care şi-a asumat conştiinţa lui de sine şi care decide pentru el. Dar, simultan, omul redus la propria funcţie este prototipul definiţiei dreptăţii în cetatea lui Platon, văzută ca οἰκειοπραγία. Din această perspectivă, a te achita doar de ceea ce îţi este propriu înseamnă a nu reflecta niciodată la sensul a ceea ce faci din perspectiva alternativelor, caracteristice doar omului democratic, ci, dimpotrivă, să delegi pe un altul cu propria ta reflexivitate.

Pornind de la acest sens al dreptăţii, am putea construi un nou sens al mitului păstorului Gyges, fără ca acest nou sens să fie incompatibil interpretărilor recepte: într-adevăr, mitul poate însemna faptul că omul, în afara caracterului public al dreptăţii, este o fiară, că naturalitatea lui este originar violentă, sau că locul dreptăţii este spaţiul vizibil social al unei distribuţii. În schimb, Leo Strauss a sesizat încă un aspect al mitului celebrului inel: „În cetatea taberei înarmate nu există nici un fel de echivalent al faimosului inel al lui Gyges, adică locuinţa personală, spaţiul privat"[45]. Prin urmare, faptul că omul trebuie redus la ceea ce este vizibil, public şi social ar putea însemna chiar mai mult, continuând sugestia lui Strauss: inelul poate fi un simbol al conştiinţei private, absente din modelul platonician. Supusul nu are un asemenea inel al conştiinţei reflexive tocmai deoarece componenta ahileică a sufletului său îi dictează dependenţa de conştiinţa pe care conducătorul lui i-a asumat-o deja.

45. *Cf.* Leo Strauss, *The City and the Man*, University of Virginia Press, 1964; trad. rom. *Cetatea şi omul*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 113.

Cu răspunsul la cea de-a doua întrebare, privind natura filosofului din *Republica* comparată cu a filosofului din *Phaidros* sau din *Sofistul*, ne situăm în preajma problemei legitimităţii minciunii politice. Platon pretinde că, în numele distribuţiei puterii în cetatea lui, filosofii pot minţi paznicii că aceştia din urmă s-ar fi născut din pământ, pentru ca ei să îl poată apăra mai bine, ascunzându-le acestora adevăraţii lor părinţi : celebrul mit al fiilor gliei pare astfel o hiperbolă a exemplului restituirii armelor, în care asumarea conştiinţei de sine a celuilalt înseamnă de această dată legitimarea morală a minciunii politice. Stăpânitor al adevărului, filosoful lui Platon propune o răsturnare de situaţie : dacă în analogia dintre Ahile şi Ulise şi accesul la adevăr şi, respectiv la fals, Ahile întruchipa originar miticul stăpânitor de adevăr, aşa cum sugera şi textul lui Marcel Detienne, aici filosoful odiseic este noul stăpân al rostirii adevărate. Dar stăpânitor deopotrivă al adevărului şi minciunii, filosoful poate recurge la fals, fiind singurul distribuitor al adevărului. Există, desigur, atenuări ale acestei ipostaze. De exemplu, pentru Platon, conducător trebuie să fie cel care nu îndrăgeşte puterea[46], pentru ca nu cumva plăcerea oferită de exercitarea ei să îl corupă. Bunul conducător al sufletelor spre inteligibil ar putea aminti, astfel, de psihagogul din *Phaidros*, dar el nu poate aminti nici o clipă de filosoful din *Sofistul*, deoarece, la limită, regele din *Republica* spune că este ceea ce, de fapt, nu este. În acest caz, raportul dintre filosof şi supuşi este unul sofistic şi nu unul filosofic, chiar dacă, eventual, raportarea filosofului la inteligibil ar rămâne una autentică. Pe de altă parte, raportul dintre filosof şi cetate este departe de a mai putea fi citit din perspectiva filosofului nedreptăţit de cetatea tiranică, după critica bine întemeiată a acestui mit formulată de Andrei Cornea[47], pentru care Atena rămâne adevăratul spaţiu de libertate al manifestării socratismului, iar nu cetatea lui Platon, unde Socrate nici nu ar fi fost condamnat, viaţa lui nefiind nici măcar posibilă.

Dar acest raport simbolic al filosofului cu cetatea poate fi citit, chiar în *Apărarea lui Socrate*, din perspectiva unei substituţii intenţionate a lui Socrate faţă de tradiţia şi educaţia impersonală a cetăţii.

46. *Cf. Republica*, 520d.
47. *Cf.* Andrei Cornea, *Penumbra*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1991, p. 20 *sqq*.

Într-un scurt fragment al dialogului lui Socrate cu Meletos, când Socrate îl întreabă pe Meletos cine trebuie să educe cetăţenii, Meletos răspunde indicând diverse instanţe impersonale, de fapt tot atâtea nume globale ale cetăţii : toţi cetăţenii, legile, impersonalul, tradiţia. Deturnând oarecum ilegitim discursul, Socrate întreabă : „Dar nu asta te întreb, o preabunule, ci care om îi face mai buni ..."[48]. Cu această schimbare a subiectului, Socrate a introdus o presupoziţie neargumentată în text, şi anume faptul că cineva determinat ar primi ca sarcină educaţia celorlalţi, adică formarea cetăţii. Or, aşa cum acelaşi dialog o spune, cetatea este locul tuturor specialităţilor, ceea ce înseamnă că Platon ar propune aici o specialitate a tuturor specialităţilor, care să revină filosofului. Acesta pare a fi spaţiul logic pe care el îl rezervă filosofului în *Republica* : un substitut al fiinţei cetăţii realizat prin ştiinţa lui, ceea ce probează, în fond, funcţionalitatea primatului pretins al lui *a şti* asupra lui *a fi*.

*

Am propus în cele de mai sus o interpretare a construcţiei politice platoniciene pornind de la o problemă expusă în dialogul *Hippias Minor* şi de la două personaje al căror prototip homeric i-a slujit lui Platon pentru a-şi expune propria problemă. Iniţial, ea era : cum să comparăm spiritul care poate spune adevărul (pentru că ştie a folosi minciuna şi are conştiinţă de sine) cu cel care spune doar adevărul (dar fără ca voinţa lui să controleze realitatea acestui fapt, fiind înzestrat cu o esenţială uitare de sine) ? Dezvoltând această problemă în mai multe planuri, de la *Menon* la *Phaidros* şi la *Sofistul*, am văzut că Platon a îmbogăţit şi a transformat problema iniţială : în *Menon*, aceste prototipuri au devenit componente ale aceluiaşi spirit, iar în *Phaidros* au primit o descriere a modului în care putem gândi unitatea lor şi au aproximat problema comunicării politice prin discutarea retoricii. În fine, în *Sofistul*, vechea problemă a devenit acum fundament al teoriei negaţiei şi, reţinând cât de intim este legat Aristotel, în proiectul metafizicii sale, de teoriile dialogului *Sofistul*, am căutat în opera lui urme cât de vagi ale problemei

48. *Cf. Apărarea lui Socrate*, 24e, traducere de F. Băltăceanu, în Platon, *Opere*, I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.

platoniciene. Desigur, nu ne închipuim că Platon ar gândi în secret în termenii cuplului „Ahile şi Ulise", dar este posibil ca unitatea aceleiaşi probleme să poată fi expusă de noi sub un nume analogic comun. Având sub ochi această structură problematică, am încercat să o recunoaştem în *Republica* : rezultatul a fost descoperirea a două principii funcţionale în dialog – unul al primatului lui *a şti* asupra lui *a fi*, celălalt, al reflexivităţii incomplete. Aceste două principii au făcut ca ahileicul şi odiseicul, înţelese acum drept nişte componente ale spiritului, să fie distribuite social de Platon : de partea supuşilor, ahileicul cu lipsa lui de reflexivitate completă, garantat de corespondenţa cu atributele divinului şi legitimat ontologic de schema cunoaşterii inteligibilului şi de mitul eschatologic din finalul textului ; de partea suveranului, filosoful odiseic, care îşi asumă binele şi conştiinţa celorlalţi şi care legitimează minciuna politică, instituie eugenia, suspendă familia, prin generalizarea ei la nivelul cetăţii, desfiinţează istoria, prin caracterul atemporal al regulilor instituite, şi suprimă, în general, întregul spaţiu privat în numele stăpânirii adevărului pe care o pretinde pentru sine.

Dacă ahileicul şi odiseicul pot explica măcar geneza acestor situaţii, putem formula o întrebare : dacă în contextul dialogurilor *Menon*, *Phaidros* sau *Sofistul*, problema iniţială a lui Platon a oferit rezultate atât de consistente şi de seducătoare filosofic, cum sunt teoria reamintirii, teoria filosofului psihagog sau descoperirea valorii negaţiei ca armă îndreptată contra sofisticii, de ce aplicarea aceloraşi principii în spaţiul filosofiei politice conduce la rezultate ce par stranii şi odioase tocmai aceleiaşi modernităţi care s-ar putea lăsa oricând uşor şi sincer sedusă de principiile speculative de mai sus ? Răspunsul trebuie să trimită de această dată la una dintre cele mai importante analogii pe care se întemeiază dialogul *Republica*, îndelung criticat de pe poziţii liberale de Popper, şi anume principiul conform căruia părţile sufletului trebuie să se regăsească la nivelul cetăţii. Este acest principiu admisibil sau criticabil, la nivelul consecinţelor sale ? Căci ni se pare foarte firesc ca sensibilitatea, de pildă, pentru Aristotel, să poarte amprenta ahileicului, dar ni se pare straniu să declarăm acest fapt despre un grup uman care ar fi, în societate, corespondent sensibilităţii. În general, putem reţine că ceea ce părea valabil la nivelul individului, nu mai pare la fel de acceptabil în cazul cetăţii.

Mai întâi, să remarcăm faptul că această analogie nu este una tipică filosofiei greceşti, ci proprie lui Platon, iar excepţia cea mai evidentă a fost Aristotel. El critică, în primele capitole ale cărţii a II-a a *Politicii* sale, modelul platonician fără a formula rezerve directe asupra acestei analogii. Există însă alte două critici care suspendă indirect şi acest principiu: pe de o parte, Aristotel acuză cetatea lui Platon de un principiu al proporţionalităţii directe între unitatea şi fiinţa cetăţii[49]: „în natura sa, cetatea este plurală, iar dacă devine una, ea va fi mai degrabă o familie decât o cetate sau mai degrabă un om decât o familie". Pluralitatea păstrează fiinţa cetăţii, fiindcă în felul acesta omul poate fi valorizat în individualitatea lui. Celălalt contraargument care ni se pare demn de a fi amintit vizează problema proprietăţii private: fixând în om drept cea mai intimă plăcere faptul de a considera ceva ca fiind propriu[50], Aristotel crede că punerea în comun a tuturor bunurilor distruge cetatea. De aceea, modelul politic aristotelic suprimă implicit atât distribuţia ahileicului şi odiseicului în cetate, cât şi analogia dintre părţile sufletului şi ale cetăţii, cele două principii fiind înrudite. Prin urmare, analogia lui Platon nu este una necesară şi ea pare să fie, aici, cauza pervertirii politice a principiului dualităţii între ahileic şi odiseic la nivelul spiritului.

Dar, dacă analogia este intimă platonismului, ce reacţie intelectuală putem avea la ea? Dacă ea nu este validă, ar însemna atunci că platonismul politic ar rămâne o „eroare de sistem", pe care ar trebui pur şi simplu să o uităm, cuprinşi de admiraţia problemelor speculative ale platonismului. Dacă nu, atunci ar trebui cel puţin să înţelegem dacă principiile pe care le-am formulat sunt intime sau nu unei vieţi politice fericite, pentru a regândi eventuala lor supravieţuire. În multitudinea de reacţii ale secolului XX la platonismul politic, două extreme sunt celebre: critica lui Karl R. Popper[51] şi elogiul lui Leo Strauss[52]. Cel dintâi, celebru în critica lui, vede în Platon sursa totalitarismului, pe când celălalt vede în cetatea lui Platon împlinirea

49. *Cf.* Aristotel, *Politica*, II, 2, 1261a, 13-18.

50. *Cf. ibidem*, II, 5, 1263b 40: „nu există cuvinte pentru a spune cât de deosebită este plăcerea de a considera ceva ca fiind propriu".

51. *Cf.* K R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii săi*, I, *Vraja lui Platon* (I, Routledge şi Kegan Paul, Londra, 1957), trad. rom. Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, mai ales capitolul „Programul politic al lui Platon".

52. *Cf.* L. Strauss, *op.cit.*, p. 148.

„celor mai înalte cerinţe ale fiinţei umane". Caracterul extrem şi angajat în experienţa politică a secolului XX al poziţiei lui Popper ni se pare evident: tema eugeniei, a minciunii politice, a utopiei anistorice, a „ingineriei sociale" este recognoscibilă în orice experienţă totalitară contemporană. Dar, pe de altă parte, este foarte posibil ca sentimentul de oroare în faţa modelului platonician să provină din faptul că omul modern a dobândit o conştiinţă a persoanei pe care omul antic nu o avea decât în maniere mult mai relative.

Cu toate acestea, principiul reflexivităţii incomplete pare ilustrabil în domeniul psihologiei sociale la fel de limpede, poate, ca şi pentru Platon. Problema impersonalului şi a maselor care gândesc prin delegaţie este un fenomen cunoscut şi care pare inerent lumii noastre, nu neapărat moderne. De exemplu, E.R. Dodds îşi construieşte ultimul capitol al celebrei sale analize *Grecii şi iraţionalul* pe conceptul *fricii de libertate*: eşecul raţionalităţii filosofiei clasice greceşti îi apare elenistului ca un eşec al persuasiunii elitei intelectuale greceşti asupra întregii societăţi contemporane ei în vederea unui salt spre conştiinţa individuală: această persuasiune nu a reuşit datorită „fugii inconştiente de povara grea a opţiunii individuale pe care o societate deschisă o impune membrilor ei"[53]. Prin urmare, Dodds vede în ceea ce numisem mai sus „componenta ahileică" un adevărat magnet social, o plăcere a mulţimii şi un instinct natural al ei. *Mutatis mutandis*, cuvintele lui Dodds seamănă surprinzător cu discursul marelui inchizitor al lui Dostoievski, care sesizează acelaşi instinct al masei de a-şi încredinţa cuiva insuportabila reflexivitate completă pe care i-o cere libertatea[54]. Desigur, nu trebuie să cădem pradă unui comparatism vetust, luând afirmaţia romancierului drept universală sau drept exegeză platoniciană, însă profunzimea tulburătoare a observaţiei sale, dincolo de reflectarea crizei conştiinţei ruseşti de la finele secolului al XIX-lea, cenzurează avântul cu care vedem în Platon iscusitul artizan al totalitarismului contemporan.

---

53. *Cf.* E.R. Dodds, *Grecii şi iraţionalul*, traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia, ed. a II-a, Editura Polirom, Iaşi, 1998, p. 215.

54. *Cf.* F. Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, I, traducere de O. Constantinescu şi I. Dumbravă, Editura RAO, Bucureşti, 1997, p. 395: „Adevăr zic ţie că sufletul omenesc nu cunoaşte altă grijă mai chinuitoare decât aceea de a găsi cui să îi încredinţeze mai degrabă harul libertăţii cu care această nefericită făptură se naşte pe lume".

Spus simplu, a judeca modelul *Republicii* înseamnă a înţelege dacă este totuşi odios, deşi e plăcut, ca alţii să gândească în locul tău, tot aşa cum acceptăm faptul că raţiunea şi voinţa decid în numele sensibilităţii. Credem într-adevăr că Platon a gândit dialogul său ca pe o distribuţie socială a reflexivităţii. Dacă ar fi gândit-o chiar în termenii simbolici ai ahileicului şi ai odiseicului, ar însemna că Ulise, regele, este camuflat în text cu arma unui stilist de geniu: în mitul lui Er, sătul de celebritate, Ulise alege viaţa viitoare a particularului anonim[55]. Dar indiferent de această coincidenţă, este limpede că tocmai criteriul distribuţiei reflexivităţii este cel care face să şovăie judecata asupra receptării modelului *Republicii*: pe de o parte, am înţeles că un regim în care suveranul preia conştiinţa celorlalţi poate deveni un regim abuziv, pe de altă parte, acceptăm ca un instinct natural dorinţa de a gândi printr-un altul. Nu putem să îl aşezăm, triumfători, pe Platon, în seria surselor tiraniei, nici nu putem reţine modelul său ca pe cea mai reflexivă societate posibilă. Dar nici şansa unei *reditio completa* nu pare a sta cert la dispoziţia naturii umane.

Ultima soluţie este, probabil, una deloc definitivă şi ea se reconstituie ori de câte ori ultima traumă istorică a abuzului totalitar este uitată într-o societate, şi ea este tocmai intervalul ocupat de sporadicul dar socratic de a-l face pe celălalt să gândească solitar. Şi aceasta atât împotriva falşilor filosofi, mereu dispuşi să gândească în locul altora, cât şi împotriva celor numeroşi şi creduli într-o lume unde gândirea ar părea inutilă.

55. *Cf. Republica*, 620d.

Un exerciţiu logic şi politic în *Omul politic* al lui Platon

Mihai Maga

În *Omul politic* (sau *Politicul*) Platon, cu o dialectică rafinată de vârstă, caută să identifice conceptul de conducător ideal, modelul de om politic care, propus dincolo de context, ar fi cel mai bun în contextul dat. Acest context are o dublă determinare : pe de o parte, complexul sistem filosofic din textele de bătrâneţe ale lui Platon, mult mai flexibil şi mai atent la elementele logice, iar, pe de altă parte, experienţa politică a perioadei sale, împlinirile şi neajunsurile guvernărilor cu care el a ajuns în contact. Combinând preocupările antropologice şi normative ale maestrului Academiei, *Omul politic* apare mai degrabă ca un tratat intermediar, atât faţă de celelalte două texte politice importante, *Republica* şi *Legile*, între care se află din punct de vedere cronologic, cât şi un model al exerciţiilor logice pe tema omului politic, cu regulile lor provizorii şi eşecurile demonstrative care se află într-o continuă căutare a unei metode optime de definire a unui obiect dat. Vom încerca să conturăm aici însă o altă idee, aceea că deosebirea dintre dialogurile politice ale lui Platon provine din diferenţa dintre metodele folosite. Cred şi voi încerca să susţin în continuare ideea că importanţa acestui dialog nu stă numai în definiţia dată omului politic, ci şi în introducerea unei raţionalităţi întemeiate pe stricteţea logică, fundamentul unei dialectici politice care trebuie să stea la baza dialogului politic autentic şi eficient între diversele părţi implicate în actul de guvernare.

Mişcarea ideatică prin care Platon încearcă de fiecare dată să găsească definiţia unui concept se reproduce şi în acest text, şi anume o mişcare dinspre un general spre un determinat sau, mai

bine spus, dinspre un general nedeterminat, luat ca atare (ştiinţele[1]) spre un general determinat (omul politic[2]). Pentru autentificarea tehnicii de definire, aspectele metodologice prevalează uneori, alunecând în ample expuneri de logică referitoare la dihotomii care lasă să se vadă şi scopul acestor dihotomii exhaustive[3]. Astfel, atunci când aplicarea regulii duce la rezultate aberante sau neconcludente, o altă funcţie critică (pe care Platon o numeşte în alte dialoguri *măsură* sau *limită*[4]) rămâne să dea seama de corectitudinea procedurii pe baza rezultatului obţinut. Faptul că, în progresia argumentului, ne găsim uneori în situaţii în care nu avem demonstraţie, dar avem rezultat (pentru că demonstraţia e invalidată de ratarea obiectului) ne pune mai degrabă în faţa unui exerciţiu hermeneutic. Acest lucru se întâmplă atât în pasajul în care Tânărul Socrate încearcă să sară mai multe etape ale dihotomiei, împărţind fiinţele însufleţite în oameni şi animale[5], sau în exemplul Străinului cu împărţirea oamenilor în greci şi barbari[6], cât şi la sfârşitul progresiei dihotomice sistematice, când definiţia obţinută, deşi conformă cu metodele adoptate, este nesatisfăcătoare (definirea ştiinţei politice ca ştiinţa păstoririi oamenilor[7]). Aici este vizibilă *limita* metodei logice folosite, din faptul că definirea ştiinţei politice ca păstorire a oamenilor nu poate fi funcţională, pentru că omul politic nu poate fi un caz particular al păstorului de animale. Mai mult, acestei definiţii i-ar corespunde orice preocupare pentru specia umană (inclusiv negustorii, agricultorii, brutarii, gimnaştii sau medicii).

Contestarea modului de a aplica metoda utilizată nu poate să ducă însă la contestarea metodei logice în general. Este doar o demonstraţie a faptului că trebuie aplicată o altă procedură. Să o urmărim însă pe cea folosită, încercând să identificăm alternativa. Criteriul împărţirii (διαίρεσις) este principiul unităţilor multiple definite[8].

1. *Cf.* Platon, *Omul politic*, 258c.
2. *Cf. ibidem*, 266e.
3. *Cf. ibidem*, 262b.
4. *Cf.* Platon, *Philebos*, 24c, 25a-b.
5. *Cf.* Platon, *Omul politic*, 262a.
6. *Cf. ibidem*, 262d.
7. *Cf. ibidem*, 267a.
8. Michel Fattal, „De la division dans le *Politique* de Platon", în *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII, 1995, 1, p. 1.

Acestea se opun în primul rând multiplicităţilor nedefinite, care sunt sau infinite, sau indefinite. Încălcarea lui invalidează împărţirea vieţuitoarelor în oameni şi animale sau a oamenilor în greci şi barbari, deoarece partea rămasă, animalele sau barbarii, nu are nici o definiţie pozitivă, rămânând indefinită, şi, prin aceasta, nu este nici determinată numeric. Dacă am accepta definiţia prin negaţie, atunci termenii „barbar" sau „animal" nu ar avea nici o valoare pentru cunoaştere. Deci părţile obţinute prin divizare trebuie să aibă ambele un statut logic şi epistemic pozitiv. Unităţile multiple definite sunt părţi ale unui gen faţă de care sunt specii şi căruia îi aparţin în mod esenţial. Teza împărţirii naturale[9] este aceeaşi ca în *Phaidros*, unde se spune că împărţirea se face *după specii* (κατ' εἴδη)[10]. Argumentul ontologic întemeiază încă o dată metoda logică prin aceea că se urmăresc articulaţiile naturale care fac legătura între gen şi specii, de la genul maxim, ideea, până la specia indivizibilă, individul în sine. Străinul nu pare să adere prea mult la metoda diviziunii după specii, dar formularea acestui principiu natural şi eidetic s-a făcut deja în *Phaidros*. Însă ceea ce are specific exerciţiul din *Omul politic* sunt tăieturile mediane echilibrate care lasă să se vadă contrarietăţile între părţi. Putem extrage de aici două reguli: 1) regula tăieturilor mediane echilibrate şi 2) regula contrarietăţilor. Potrivit celei dintâi, dihotomia trebuie să aibă ca rezultat două părţi consistente, echilibrate numeric şi divizate după articulaţiile naturale ale genului. Potrivit celei de-a doua, între cele două părţi trebuie să existe un raport de contrarietate care să întemeieze împărţirea. Pentru aceasta, cele două părţi trebuie să fie ambele finite, adică să fie determinate din punctul de vedere al *eidos*-ului: „atunci, când întâlnim specia, este obligatoriu să existe şi partea acestui lucru pentru care ea este specie: dar nu este deloc necesar ca partea să fie şi specie"[11]. Prin intermediul regulii dihotomice şi a referinţei sale la raportul dintre parte şi specie şi la cel dintre parte şi întreg se prezintă, de fapt, principiul ontologic care normează diviziunea: cel al raportului dintre unul-idee şi multiplu, raport în care multiplicitatea îşi menţine caracterul definit şi determinat.

9. *Cf.* Platon, *Omul politic*, 259d.
10. *Cf. idem*, *Phaidros*, 265e şi *Omul politic*, 287c.
11. *Cf. ibidem*, 263b (traducere de Elena Popescu, Platon, *Opere*, VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989).

Acestea sunt regulile metodei dihotomice, dar dihotomia, la rândul ei, este o reducţie, iar una dintre cerinţele oricărei proceduri discursive este să fie eficientă. Străinul ne avertizează la 287b-c că este dificil să se împartă în două artele auxiliare politicii, pentru că o astfel de împărţire n-ar urma articulaţiile naturale ale genului. Prin urmare, trebuie să continuăm să împărţim *după părţi* (κατὰ μέλη) după principiul reducţiei: trebuie divizat cât mai mult în cât mai puţine părţi („Căci trebuie să divizăm întotdeauna în numărul cel mai restrâns cu putinţă"[12]). Din cele analizate anterior putem deduce că există trei feluri de diviziune: 1) cea prin multiplicităţi nedefinite, considerată greşită şi care suscită ironii şi glume; 2) dihotomia mediană, marcată de reguli provizorii, aleatorii şi aproximative; 3) diviziunea naturală prin număr minim de părţi definite. Aceasta din urmă pare a fi idealul lui Platon şi se aplică, fără a mai fi contestată, în cea de-a doua parte a dialogului *Omul politic*, în ce priveşte auxiliarii regimului politic şi la tipurile de constituţii. Cu toate că este mai uşor de arătat, procedura este greu de atins[13].

Ceea ce este esenţial dincolo de conţinuturile şi determinaţiile acestor diviziuni este ideea că domeniul politic poate fi determinat pe cale pur raţională. În sens mai larg, toate diseminările în părţi care sunt specii şi care aparţin în mod natural şi esenţial genului sunt circumscrise ideii implicite că fiecare specie se găseşte delimitată printr-o funcţie precisă şi de o sferă de acţiune care îi este proprie. Aceasta permite, conform cu necesitatea argumentării, să fie interschimbate individul, funcţia sa şi arta sau ştiinţa pe care o posedă. Ideea indistincţiei între individul angajat în guvernare, ca entitate biologică şi sociologică, funcţia de guvernare pe care o exercită acesta şi ştiinţa politică pe care o posedă ţine de specificul idealismului platonic. Ea permite toate diviziunile, chiar dacă, cel puţin aparent, sau terminologic, obiectul nu este acelaşi. În primul rând, omul politic se distinge de celelalte realităţi ca individ biologic, ca om. Apoi, dintre oameni, pe baza diviziunii ştiinţelor sau a artelor, este determinată cea politică, care trebuie să fie specifică în mod unilateral unui număr de indivizi (fie ei unul, câţiva sau mulţi) care o posedă. Mai apoi, pe baza modului de exercitare a funcţiei politice, sunt separaţi auxiliarii guvernării de cei care conduc.

12. *Cf. ibidem*, 287c.
13. *Cf.* Platon, *Philebos*, 16c.

Până în acest punct, reducţia a fost una mai degrabă descriptivă, bazată pe caracteristici proprii ale genurilor şi părţilor, care duc la raporturi de contrarietate şi identifică obiectul căutat într-una dintre părţi. Aceasta devine mai apoi gen pentru următoarea diviziune. Însă odată cu determinarea artei politice (ἡ βασιλικὴ τέχνη) prin opoziţie cu artele subalterne[14] se pare că am ajuns la capătul drumului. Platon elimină cu uşurinţă din definiţia omului politic pe slujitori şi pe preoţi (atitudinea faţă de preoţi e în concordanţă cu poziţia sa faţă de religia Greciei antice). Rămân deci acei indivizi care deţin funcţie şi ştiinţă politică. Aceştia sunt împărţiţi după numărul lor, numai că aici intervine un element suplimentar : referinţa la o constituţie model şi la un regim politic ideal. Clasificarea constituţiilor se face după un criteriu principal, alături de alte trei criterii secundare. Dacă analizăm criteriul din perspectiva metodei dihotomice, putem spune cel mult că el este o extindere a ei : criteriul este cel al numărului guvernanţilor, iar speciile rezultate sunt trei. Aplicând însă criteriile secundare, vom avea trei dihotomii care separă, fiecare, un tip de guvernare de celelalte două. Cele trei criterii sunt : guvernarea se face cu sau fără consimţământul celor guvernaţi, guvernanţii sunt bogaţi sau săraci şi cei care conduc guvernează după legi sau nu.

Chiar dacă obiectivitatea tehnicii de definire nu permite, totuşi rezultatul este direcţionat de o experienţă comună. Platon, la fel ca şi personajele pe care el le foloseşte ca purtători de cuvânt, are o experienţă politică. El are o viziune politică proprie, şi încă una foarte consistentă, dacă luăm în considerare măcar faptul că Platon a avut experienţa încercării îndreptării tiranilor din Syracusa, dar şi pe cea a condamnării lui Socrate. Teoria ideilor, ax central al filosofiei platoniciene, este prea puţin invocată în acest dialog[15], dar nici ideile radicale privind proprietatea comună, separarea claselor sau supremaţia filosofului din *Republica* nu mai sunt susţinute ca atare. *Omul politic* opune mitul ţesătorului[16] mitului omului de aur[17] din *Republica*, în sensul că nu mai susţine separaţia absolută între

14. *Cf. idem*, *Omul politic*, 287d.
15. *Cf. ibidem*, 278d, 286a.
16. *Cf. ibidem*, 279a-280b.
17. *Cf.* Platon, *Republica*, 414d-415d.

caracterele umane (şi aceasta chiar pe criterii ereditare), ci o fuziune sistematică între contrarii, menită să limiteze efectele negative ale fiecăruia dintre ele: „Să zicem că acesta este scopul «ţesăturii» realizate printr-o bună «întreţesere» de către practica politică: un «caracter» complex format din oameni curajoşi si oameni chibzuiţi; şi aceasta se întâmplă ori de câte ori arta regală, adunând la un loc vieţile acestora prin armonie şi prietenie, desăvârşeşte astfel cea mai măreaţă şi mai bună «ţesătură»; şi, învelind cu ea pe toţi cei din cetăţi, sclavi şi oameni liberi, îi cuprinde în această «împletitură» şi, fără să lipsească cetatea vreodată de ceva, îi asigură toată fericirea care i se cuvine, o conduce şi o îndrumă"[18].

Putem spune că Platon este mai puţin totalitar în acest dialog. Desigur, definirea guvernatorului printr-o metodă funcţională mai degrabă decât printr-una genealogică lasă deschisă oricui posibilitatea de a „candida" la conducere, chiar mai mult, în cazul mai multor conducători, este mai bine ca ei să fie de caractere diferite (o oligarhie eterogenă). Totodată, determinarea ştiinţei sau a artei politice, fie ea prin divizare dihotomică progresivă sau prin analogie, nu îl mai privilegiază pe filosof – lucru demonstrat atât de absenţa termenului „filosof" din structura dialogului, cât şi de indicaţia de la început[19], care trimite la un posibil alt dialog, dedicat filosofului, şi care ar completa un triptic sofist-om politic-filosof. Să înţelegem că există un raport de contrarietate între omul politic şi filosof? Bineînţeles, fără o referire concretă în text, aceasta este doar o presupoziţie, dar încă de la începutul progresiei dihotomice aria de acţiune a omului politic e foarte strict determinată, astfel încât doar un concept de filosof ca posesor al întregii ştiinţe ar mai integra şi ştiinţa politică; mai degrabă, acesta ar fi un sofist. Distincţia se face atunci când ştiinţa teoretică este separată în *directivă* şi *critică*[20], între acţiunea de a îndruma şi cea de a judeca.

Un alt element care susţine ideea contrarietăţii între filosof, om politic şi sofist este afirmaţia de la începutul dialogului *Sofistul*,

18. *Idem*, *Omul politic*, 311c (traducere de Elena Popescu, Platon, *Opere*, VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989).
19. *Cf. ibidem*, 257c.
20. *Cf. ibidem*, 260b.

după care aceştia reprezintă trei realităţi diferite[21]. Prin urmare, omul politic are un statut propriu, dar tot ceea ce face acest dialog este să construiască metodic o definiţie. Raportul de contrarietate între omul politic, filosof şi sofist nu se stabileşte însă decât la nivelul teoretic şi general al definiţiei şi rămân vacante două poziţii pentru filosof: sau să posede integral ştiinţa politică şi să conducă (precum în *Republica*), sau să aibă o funcţie normativă în stat, stabilind legile (ca în *Legile*). Ambiguitatea raportului provine din faptul că se caută deosebirile şi nu asemănările cu ceilalţi ale celui în măsură să guverneze.

De multe ori aspectele dialectice au întâietate în discursul personajelor. Aceasta a făcut ca, încă din Antichitate, dialogul să fie pus în categoria celor logice. Şi pare că, pe alocuri, Platon se foloseşte de pretextul definirii omului de stat pentru a teoretiza principiile de definire a unui lucru. Însă cum altfel decât făcând un exerciţiu paralel cu cel al simţului comun putem verifica raţionamentul ? Începutul este dat (un domeniu de maximă generalitate, ştiinţa), finalul este dat (omul politic), iar metoda rămâne să fie decisă, dar rezultatul este predeterminat în sens negativ (adică sunt excluse variante ca *tiran*, *zeu* etc.). Exprimând această situaţie în registru logic, avem definitul, avem genul său şi ne mai trebuie o determinare specifică. Însă aici, ca şi în alte multe alte locuri, Platon se distanţează de metodele pur formale, preferând variante simbolice, într-o logică a semnificaţiilor mai degrabă decât a termenilor. Prima încercare de definire, cu toate că este foarte convingătoare, eşuează[22]: relaţia dintre conducător şi cei conduşi este mai mult decât relaţia dintre un păstor şi turma sa. Deşi fusese determinat foarte precis şi univoc, această determinaţie nu este una semnificativă. Prin urmare, intenţia e clară: modelul trebuie să fie descriptiv şi prescriptiv, să poată fi folosit şi pentru a construi, nu doar pentru a identifica un bun om politic. Pentru a depăşi impasul, Platon recurge la un procedeu educativ preferat: mitul. Mitul generaţiei de aur sau al mişcării ciclice retrograde[23] este, probabil, unul dintre cele mai puţin platonice (a fost şi unicul motiv pentru care dialogul a fost considerat, pentru

21. *Cf.* Platon, *Sofistul*, 217b.
22. *Cf.* Platon, *Omul politic*, 268c.
23. *Cf. ibidem*, 269e.

scurt timp, inautentic[24]), cel puţin pentru poziţia pe care i-o atribuie zeului, de conducător activ şi absolut al lumii. Putem pune însă aceasta pe seama preferinţei spre privilegiere a lui Platon, şi dacă nu mai este privilegiată o clasă, ca în *Republica*, se privilegiază o generaţie, şi anume cea mai aproape de începuturi, cea în vârstă. Nici această trăsătură nu este reţinută în definiţia finală, pentru că se respinge cu totul concluzia : omul politic nu este un zeu, nici nu se aseamănă cu zeii, nici măcar într-o mişcare inversă, aşa cum ar presupune analogia cu perioada în care procesele de creştere şi descreştere erau inversate şi toate erau conduse de zeu spre perfecţiune.

Eroarea din încercările anterioare şi, putem presupune, chiar şi din *Republica*, este aceea că liderul politic (fie el individ sau clasă) a fost luat separat şi diferit de cei conduşi : fie ca păstor, ca semizeu sau, în fine, ca „om de aur". Dimpotrivă, omul politic face parte dintre cei conduşi[25] şi aici este locul unde Platon este cel mai îngăduitor cu principiile democratice. De aici încolo se construieşte un model bazat pe competenţa individului de a conduce, pe abilitatea lui în arta „ţesutului" având ca materie primă membrii comunităţii şi ca scop prosperitatea comună. Dar suntem totuşi departe, mult prea departe de o societate democratică bazată pe libertate şi pe drept individual, pe care noi o considerăm astăzi de dorit.

Idealismul politic platonician a declanşat şi reacţii critice, din perspectiva teoriilor realiste şi liberale. Karl Popper, în primul volum din *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, dedicat în întregime lui Platon, găseşte o formă de radicalism extrem în descrierea conducătorului ca ţesător : „În acelaşi spirit, Platon vorbeşte în *Omul politic* despre cârmuitorii regali care guvernează în conformitate cu Ştiinţa politică regală ; aceştia, «fie că ar conduce după legi, fie fără legi, fie cu, fie fără consimţământul celor conduşi... ; şi fie că omorându-i pe unii sau expulzându-i, purifică cetatea spre binele ei... ; atât timp cât, folosindu-se de ştiinţă şi de justiţie..., o salvează sau o fac din mai rea mai bună, trebuie să spunem că această formă de guvernământ... este singura dreaptă»[26]. Iată, dar, în ce mod trebuie să

24. *Cf.* P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Felix Alcan, Paris, 1930, p. 185 şi urm.
25. *Cf.* Platon, *Omul politic*, 275c.
26. *Cf. ibidem*, 293a.

procedeze politicianul-artist. Iată ce înseamnă curăţirea pânzei. Ei trebuie să desfiinţeze cu totul instituţiile şi tradiţiile existente. Trebuie să purifice, să epureze, să deporteze şi să ucidă. (Să „lichideze", este teribilul termen modern.) Formularea lui Platon reprezintă într-adevăr o descriere fidelă a atitudinii intransigente a tuturor formelor de radicalism extrem, de refuz esteticist al oricărui compromis"[27]. Din nou, de dragul estetismului şi perfecţionismului, Platon cade înspre utopie şi totalitarism. Chiar dacă criteriul nu mai e unul exterior, genealogic, conducătorul preia puterea absolută, legile sunt doar un substitut al deciziei autoritare, ca în exemplul în care medicul lasă prescripţii în perioada cât lipseşte, dar le poate schimba când revine[28]. În lipsa altui criteriu sau sistem de referinţă, decizia politică are autonomie infinită. De data aceasta putem urmări mai îndeaproape deturnarea intenţiilor: omul politic a fost definit într-un sens relativ şi determinaţia lui e graduală (el e mai bun decât ceilalţi). Foarte încrezător într-o ordine naturală care duce cu necesitate înspre adevăr, dreptate şi frumos, Platon consideră că deciziile acestui om sunt cu necesitate juste. El scapă din vedere greşeala politică neintenţionată (eroarea de raţionament), ca şi pe cea intenţionată (coruptă) şi le lasă în seama unui autoreglaj dat de uniunea contrariilor celor două caractere. Am putea reprezenta prin două diagrame rapoartele dintre indivizi, ştiinţă şi funcţie astfel:

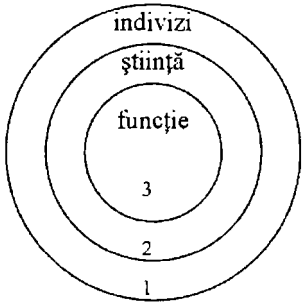


Fig. 1
Varianta lui Platon

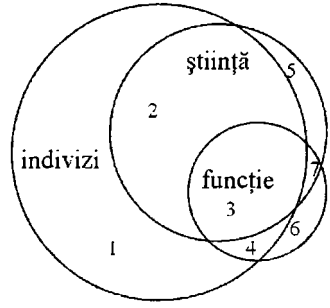


Fig. 2
O posibilă variantă extinsă

27. K.R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, I, *Vraja lui Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 192.
28. *Cf.* Platon, *Omul politic*, 295c-e.

După cum am spus, pentru Platon încadrarea se face fără rest: toate funcţiile politice principale sunt fondate pe o ştiinţă politică, iar toată ştiinţa politică aparţine indivizilor umani. Astfel, există trei clase: (1) indivizi fără ştiinţă politică (sau fără preocupare politică), (2) indivizi cu ştiinţă politică, dar fără funcţie (sau cu funcţie auxiliară) şi (3) indivizi care au şi ştiinţa, şi funcţia politică. O astfel de arhitectură centralizată se dovedeşte a fi autosuficientă. Prin urmare, nici nu mai este nevoie de legi, pentru că ele sunt doar un intermediar al puterii, dar puterea este totdeauna centrală. Echilibrul şi estetismul unei astfel de reprezentări sunt impecabile.

Varianta de diagramă pe care o propunem poate fi considerată şi ea utopică pe alocuri, dar include toate posibilităţile de raporturi, renunţând la frumuseţea reprezentării. Dintre acestea, unele care nu aparţin modelului platonician centralizat au avut aplicare în realitate, fiind desigur nişte aberaţii politice; altele au făcut obiectul textelor de teorie politică. Trebuie spus că modelul propus de noi nu schimbă poziţia exerciţiului politic autentic, ci face loc unor deviaţii pe care Platon, probabil, nu le putea imagina (în primul rând, metoda sa nu i-ar fi permis o astfel de construcţie care include elemente ce nu fac parte din genul proxim). Pe lângă clasele descrise anterior din prima diagramă, mai avem următoarele patru: (4) indivizi fără ştiinţă, dar cu funcţie, (5) ştiinţă politică în afara individului, (6) funcţie politică în afara individului şi (7) o combinaţie de ştiinţă şi funcţie în afara individului. Pentru prima nouă clasă avem, din păcate, exemple nenumărate în istorie de indivizi care au condus fără a stăpâni o artă politică autentică. În acest loc îl putem plasa şi pe tiranul despre care vorbeşte autorul grec când defineşte arta îngrijirii oamenilor[29]. Cât priveşte ştiinţa şi funcţia politică din afara indivizilor, putem propune două surse: una statică, ce funcţionează prin apel la nişte surse care nu le mai sunt proprii indivizilor (coduri de legi, modele exemplare etc.), acoperind clasa ştiinţei politice din afara indivizilor (5) şi, cu riscul unei debordări, una activă, sub forma unei inteligenţe operative non-umane (6). Am putea aduce aici în discuţie, spre delectare, şi utopiile politice şi tehnologice care fac obiectul unor romane celebre ale secolului XX, dintre ai căror autori e suficient să-i amintim pe George Orwell sau H.G. Wells. Dacă acceptăm

29. *Cf. ibidem*, 276d.

posibilitatea existenţei unei inteligenţe artificiale trans-umane, bazată pe forţă şi pe principiul funcţionalităţii, atunci acoperim şi clasa funcţiei politice din afara individului, fără ştiinţă politică (atât timp cât ştiinţa politică este dedicată speciei umane şi indivizilor ce o compun). Am lăsat la urmă exemplul mai convingător, pentru că el a fost o problemă a filosofilor timp de mai multe secole. Pentru clasa ştiinţei politice din afara indivizilor care este şi exercitată (7) propunem ca exemplu modelul politic ierarhic ex-centric medieval. După acest model, sursa puterii politice este Dumnezeu, iar preoţii sunt funcţionari ai Regelui suprem şi etern care nu se află în lumea aceasta. Problema medierii puterii şi problema nivelului de implicare a divinităţii în concretul social au fost rezolvate pe căi mai degrabă simbolice şi hermeneutice. Cea mai radicală este schimbarea statutului indivizilor şi a societăţii în virtutea vieţii eterne, care duce la schimbarea nevoilor politice ; cel mai semnificativ text în acest sens este *De civitate Dei* al Sfântului Augustin. O cale mai moderată este cea a Sfântului Toma, care vizează binele comun aparţinând mulţimii[30] şi care ţine seama şi de specificitatea naturii umane pământeşti. În cealaltă extremă se află gânditorii politici din secolul al XIV-lea (William Ockham[31], Marsilius din Padova[32], Dante[33] etc.) şi ulterior, care separă puterea laică de cea religioasă, limitând sau chiar blocând intervenţia celei de-a doua în exerciţiul politic.

Şi mai putem explica demersul într-un fel : Platon este atras de matematică, la fel ca şi unele dintre personajele sale[34] şi, pentru că rezultatele calculelor matematice sunt universal valabile, e mai sigur să foloseşti această metodă chiar şi când nu e vorba de numere. Omul politic este un *X* într-o ecuaţie pe care o putem rezolva prin mai multe metode, numai că ecuaţia mai depinde şi de alte variabile, cele care dau cazurile particulare ale fiecărei guvernări în parte. Platon merge cât de departe poate în rezolvarea acestei ecuaţii menţinând acele necunoscute implicite, rezultatul fiind o ecuaţie

30. Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, traducere de A. Bereschi, Editura Polirom, Iaşi, 2005, p. 15.
31. William Ockham, *Dialogus... de imperatorum et pontificum potestate*, *Super potestatem summi pontificis*, *Quaestionum octo decisiones* etc.
32. Marsilius din Padova, *Defensor pacis*, *Defensor minor* etc.
33. Dante Alighieri, *De monarchia*.
34. În *Omul politic* este vorba despre Theodoros, la 257b.

simplificată cu celelalte variabile nedeterminate. Iar atunci când nedeterminarea unor condiţii pune în impas exerciţiul, Platon recurge la mit. Mitul generaţiei de aur sau mitul ţesătorului au, paradoxal, o funcţie regulativă. Ele au grijă ca variabilele care pot atenta la universalitatea definiţiei să nu rămână nişte nedeterminabile şi nici să nu fie particularizate. Acesta este motivul explicaţiilor mitologice, că *este greu să demonstrăm o problemă dintre cele mai importante fără să ne folosim de exemple*[35].

Dialogul *Omul politic* trebuie luat, după cum am văzut, drept un exerciţiu de logică pe un subiect care nu poate fi niciodată determinat în totalitate. Chiar dialectica textului ne poate lăsa convingerea că modelul politic propus poate fi redefinit, în funcţie de reorganizarea termenilor discuţiei, iar aceasta se şi întâmplă ulterior în *Legile*, unde Platon caută să asigure universalitatea instituţiei politice prin legi. Nu vrem să ne opunem aici teoriei după care dialogul *Omul politic* este un text intermediar între idealismul utopic din *Republica* şi realismul politic (atât cât e posibil la Platon) din *Legile*. Faptul că gândirea lui Platon urmează un drum evolutiv de la dialogurile de tinereţe până la cele de bătrâneţe a fost demonstrat suficient[36]. Dacă filosoful antic nu îşi critică propriile teorii concurente, trebuie, credem, să acceptăm şi un paralelism între ele. Varianta propusă aici pentru coexistenţa celor trei teorii este deosebirea lor metodologică, iar metoda de abordare trebuie să fie una comparativă.

În concluzie, pentru a aprecia corect definiţia guvernatorului din *Omul politic*, trebuie să asumăm caracterul demonstrativ al demersului, precum şi interdependenţa dintre rezultat şi metodă. Faptul că, în diversele conjuncturi şi oportunităţi, se alege mai degrabă calea compromisului politic nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că ordinea politică normală corespunde modelului ideal, şi că, indiferent de tipul de structură aleasă, cei care conduc trebuie să fie cei mai valoroşi membri ai societăţii care au, în acelaşi timp, şi cea mai bună pregătire politică.

35. Platon, *Omul politic*, 277d.

36. Vezi enumerarea din Baudouin Decharneux, „Le bon politique et la bonne constitution ou les chemins de l'invisible", în *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII, 1995, 2, nota 4, pp. 164-165.

Bibliografie

Platon, *Opere*, VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Broze Michèle, „Le Politique et ses falsifications", în *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII, 1995, 1, pp. 31-54.

Couloubaritsis Lambros, „Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe", în *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII, 1995, 2, pp. 107-162.

Decharneux Baudouin, „Le bon politique et la bonne constitution ou les chemins de l'invisible", în *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII, 1995, 2, pp. 163-187.

Fattal Michel, „De la division dans le *Politique* de Platon", în *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII, 1995, 1, pp. 3-14.

Lane M.S., *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, 2004.

Kilcullen John, „Plato, Statesman: Reading Guide", în *Medieval Political Theory, Teaching Materials on the History of Political Thought*, Macquarie University, Sidney, 1999.

Popper K.R., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, I, *Vraja lui Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Încă o dată Platon. Jan Patočka şi grija faţă de suflet

Mihai Maci

În 1967, pornind de la o situaţie oarecum circumstanţială (e vorba de critica unei mizanscene pe care o consideră inadecvată a piesei lui Sofocle), Jan Patočka scrie unul dintre textele sale cele mai percutante şi, în acelaşi timp, cele mai izbutite din punct de vedere literar: *Încă o dată Antigona*. Potrivit gânditorului, sensul tragediei îi este străin nu doar regizorului în calitate de regizor (adică în măsura în care e supus unor constrângeri ce derivă din modalitatea particulară în care acesta se raportează la piesa clasică), ci în calitatea lui de om modern. Distanţa care îl separă pe regizor (şi pe noi – ca oameni ai timpului nostru) de Sofocle nu e o pură distanţă temporară – recuperabilă pe o scară cronologică –, ci un spaţiu de mutaţie a semnificaţiilor. Între Sofocle şi noi întreaga lume s-a schimbat, iar această schimbare face ca viziunea asupra totalităţii lumii pe care o proiectează omul modern să fie alta – adică, fatal, să o rateze pe cea proprie autorului tragic.

Dacă interpretarea lui Patočka s-ar mărgini la sublinierea acestei „incompatibilităţi a paradigmelor" (care mărturiseşte o „fractură a istoriei" cu neputinţă de numit, devenită un loc comun al gândirii contemporane), ea nu ar aduce realmente nimic nou şi, într-o anumită măsură, ar justifica „obiectiv" deriva mizanscenei regizorului contemporan. Ceea ce face cu adevărat interesantă lectura lui Patočka este modul în care acesta situează perspectiva omului modern în chiar textul lui Sofocle. Potrivit gânditorului ceh, modernitatea e descendenta lui Creon, iar perspectiva omului modern este deschisă de judecata pe care Creon – ca reprezentant al cetăţii – o poartă asupra faptelor şi atitudinilor Antigonei. Despre ce anume este vorba?

Tema piesei sofocliene e bine cunoscută: penultimul act al dramei Labdacizilor se consumă în faţa zidurilor Tebei în asediul la care exilatul Polynice supune cetatea pentru a-şi recăpăta demnitatea pe care i-o uzurpaze fratele său Eteocle. În lupta care urmează, ambii fraţi îşi găsesc moartea (expresie deopotrivă a unei maledicţiuni ancestrale şi a unei dreptăţi cu neputinţă de împărţit) şi, din dispoziţia noului conducător al Tebei, Creon, apărătorul cetăţii, Eteocle, urmează a fi înmormântat cu onorurile cuvenite, în vreme ce corpul asediatorului (şi – implicit – al duşmanului) cetăţii, Polynice, e menit a rămâne „la locul faptei", pe câmpul de luptă, expus profanării sălbăticiunilor naturii. Sora celor doi fraţi, Antigona, încălcând ordinul lui Creon, hotărăşte să-l înmormânteze după datină pe Polynice (care nu e doar fratele ei, ci şi victima dramei neamului ei), gest care-l determină pe Creon să o condamne irevocabil în numele transgresării legii cetăţii. Potrivit logicii omului modern, gestul Antigonei este unul eminamente „uman" (adversarul învins fiind el însuşi subiect al aceluiaşi drept şi al aceloraşi drepturi universale ca şi învingătorul), în vreme ce atitudinea lui Creon se înfăţişează ca una absolut „inumană". Nu ne rămâne decât să o compătimim pe dreapta Antigona şi să-l acuzăm pe nedreptul Creon.

Ceea ce face interesantă lectura lui Patočka este tocmai inversarea perspectivei: Creon este cel cu desăvârşire uman, în vreme ce Antigona e inumană. Lectura modernă – potrivit gânditorului – ne ascunde, tocmai în numele „umanismului" pe care îl revendică, adevăratele resorturi ale tragediei şi, în acelaşi timp, motivele şi temeiurile pe care se sprijină gândirea şi acţiunea noastră ca oameni contemporani. Explicitarea pe care Patočka o dă acestei interpretări porneşte de la analiza cuvântului grec *nomos*. Potrivit tradiţiei moderne – al cărei reper este pentru Patočka Hegel – *nomos*-ul grec este tradus prin „lege". Or, legea, în contextul modernităţii (şi în particular la Hegel), are o accepţiune precisă, determinată de situarea ei fie în context juridic, fie în context ştiinţific. Ca atare, gânditorul propune recuperarea sensului etimologic al cuvântului: acela de parte ce i se cuvine fiecăruia într-o lume ierarhizată potrivit ordinii imemoriale a mitului. Care e, în această ordine, partea omului? Pentru a o face vizibilă, Patočka recurge la interpretarea celebrului cor care începe cu versul 332 al tragediei (fragment care, cum se ştie, a mai reţinut atenţia şi lui Heidegger şi lui Hans Jonas): „În

lume multe-s mari minuni ; / Mai mari ca omul însă nu-s ! "[1]. Despre ce anume e vorba aici ? Filosofului îi atrag atenţia versurile următoare : „Purtat de vânt (el, omul – nota mea), străbate mări,/ Prin hulă şi prin val spumos, / Prin val vuind vijelios". Departe de-a fi o simplă figură retorică, pentru Patočka, acest pasaj are meritul de-a indica în mod precis condiţia omului : aceea a unui navigator pe valurile mării care – prin abilitatea detaliată de versurile următoare – „reuşeşte să se menţină la suprafaţă, fiind totuşi expus puterii nestăpânite a adâncurilor"[2]. Pe acest adânc tumultuos şi insondabil îşi află temeiul „partea" omului, interioritatea sa care se exprimă prin cuvânt. Acesta, la rândul său, articulează comunitatea. „Cuvântul este la originea posibilităţii de a crea un spaţiu închis care apără de exterior, de a avea un al-său-propriu, un cămin, de a se pune la adăpost de elementele exterioare, de frig, de ploaie, de arşiţa soarelui. Lumea omului e lumea limbajului, a interiorităţii, iar această interioritate nu e fond (temei), ci suprafaţă." (p. 46)

Prin urmare, ceea ce îi e propriu omului este faptul de a fi în permanenţă confruntat cu o limită care departajează ceea ce îi aparţine de ceea ce nu îi aparţine. De modul în care omul sesizează această limită depinde atât destinul individual, cât şi cel colectiv. Fireşte, această limită nu e una vizibilă (asemeni celei a suprafeţei mării) sau determinabilă (raţional) dinspre partea omului, ci e, aşa cum spune Patočka, „sensul dublu cu care lucrurile sunt învestite (p. 47). Pe acest tărâm mişcător nimic nu e clar, iar aptitudinile omului (vederea, cunoaşterea, priceperea etc.) îl expun mereu unui dincolo abisal. În acest sens, fiecare act al său „e o criză permanentă", e un act de decizie. Limita ultimă a gândirii şi a acţiunii umane e moartea – domeniul de nepătruns al nopţii (învestită de gânditor cu caracterul destinal al lui N mare) – care rămâne cu desăvârşire ireductibilă la orice tentativă de raţionalizare. Evidenţa morţii atestă faptul că întregul domeniu al gândirii şi al acţiunii – al raţiunilor zilei – e, în esenţa sa, limitat de impenetrabilul morţii, al

1. Traducerea îi aparţine lui George Fotino : Sofocle, *Teatru*, II, Editura pentru Literatură, 1965.
2. Jan Patočka, „Encore une fois Antigone", în *L'écrivain, son „objet"*, POL, 1990, p. 45 – traducerea îmi aparţine. Toate trimiterile ulterioare – pentru care voi indica doar pagina – se fac la această ediţie.

nopţii şi al zeilor. Prin urmare, drumul omului nu constă în a supune tenebrele nopţii raţiunilor zilei (ceea ce pentru omul grec ar fi un *hybris*), ci în „a înţelege ziua prin intermediul nopţii" (p. 48), a accepta limitarea partajului uman al lumii de un alt partaj – obscur, dar definitoriu – pe care zeii, din adâncul nopţii, îl impun omului. (Pentru felul în care această temă străbate gândirea greacă intermediară, adică cea cuprinsă între consemnarea scrisă a epopeilor şi filosofia împlinită a lui Platon, lucrarea cea mai remarcabilă rămâne *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, publicată în 1958 la Payot de un alt fost student al lui Husserl : René Schaerer.) „Zeii nu sunt forţe «antropomorfice». Ei sunt forţe ale lumii, dar care sălăşluiesc de cealaltă parte, forţe fără măsură comună cu noi, dominante care – în acest sens – sunt «deasupra» noastră" (p. 48). La limita a ceea ce omul poate gândi sau face, zeii sunt garanţii unui partaj universal şi irecuzabil. Această viziune ancestrală, a cărei expresie e mitul, e cea în numele căreia – potrivit lui Patočka – acţionează Antigona, şi nu un principiu etic. Întreaga faptă a Antigonei stă sub semnul unui „primitivism" dificil de sesizat de către raţionalitatea modernă pentru care *hybris*-ul devine normă. Purtătorul de cuvânt al acestei raţionalităţi în tragedie este Creon. Întreaga lui gândire şi acţiune stau sub semnul raţiunii de Stat, al *nomos*-ului uman bazat pe „ordinea inimii umane şi a mobilurilor ce-i sunt proprii" (p. 50). Cunoaşterea raţiunilor umane e cea care-l determină pe Creon să reacţioneze – în numele principiului (cât se poate de modern) al binelui comun – împotriva lor. Reversul cunoaşterii mobilurilor umane e frica de ele. Creon nu ignoră existenţa divinului, ci o integrează raţiunii de stat şi logicii zilei ; pe baza lor, lui – în calitate de conducător al cetăţii – îi revine dreptul de a decide unde anume va fi fixată graniţa dintre drept şi nedrept, dintre viaţă şi moarte, dintre zi şi noapte. În felul acesta, noaptea, şi o dată cu ea zeii care sălăşluiesc într-însa, e reculată şi – dezamorsată de potenţialul ei teribil – integrată unei concepţii „juste" despre om şi Stat. Raţionalist, Creon e în egală măsură părintele iraţionalismului, adică al tentativei de a defini, cu mijloacele raţiunii, ceea ce e şi ceea ce nu e domeniul ei şi, ulterior, de a supune orice „dincolo" logicii lui „aici". Conflictul dintre Antigona şi Creon nu e, pentru Patočka, cel dintre două atitudini bazate pe principii morale, ci acela dintre două lumi – lumea mitului şi cea a raţionalităţii. Pentru cea

dintâi „(...) omul nu îşi aparţine, (...) sensul său nu e Sensul, (...) sensul uman se sfârşeşte atunci când e atins ţărmul Nopţii, iar (...) Noaptea nu e un neant, ci aparţine a ceea ce «este» în sensul propriu al termenului" (p. 59). Pentru raţiune intră în joc doar considerentele zilei, care motivează şi întemeiază acţiunea umană, în vreme ce „cealaltă parte" e circumscrisă, determinată şi în cele din urmă valorizată (sau devalorizată) în numele aceloraşi legi „clare şi distincte". Între Antigona şi Creon se insinuează distanţa (de incomprehensiune) dintre lumea mitului şi lumea modernă.

*

În 1973, la cinci ani de la intervenţia asupra Antigonei, Patočka susţine în faţa unui auditoriu restrâns o serie de conferinţe centrate pe un subiect comun, conferinţe care vor constitui ulterior substanţa volumului *Platon şi Europa* (publicat în samizdat în 1979). Merită să amintim faptul că cei cinci ani care despart cele două texte fuseseră cât se poate de încărcaţi pentru istoria Cehoslovaciei şi că, în tragedia extinsă la scara unei ţări, deveniseră vizibile o mulţime de motive şi de resorturi pe care acalmia le-ar fi putut oculta. De altfel, într-o manieră clară, fondul este evocat într-una dintre primele fraze ale textului: „Reflecţia filosofică ar trebui să ne ajute în disperarea noastră; ea ar trebui să fie un fel de acţiune interioară în situaţia în care ne aflăm"[3]. Dar ne putem întreba dacă, recuperând gândirea platonică (în special prin cel mai consacrat text al acesteia, *Republica*) drept fundament al „proiectului Europa", Patočka nu riscă să eludeze problematica pe care o pusese în evidenţă în textul despre Antigona? Căci, în bună măsură, proiectul Cetăţii, aşa cum îl schiţează Socrate, pare a reprezenta realizarea efectivă a raţiunii de Stat pe care o anunţa Creon în drama lui Sofocle. Pe de altă parte, aşa cum ştim cu toţii, sfârşitul lui Socrate e comparabil cu cel al Antigonei: dreptul e judecat şi condamnat de raţiunea Cetăţii (raţiune care, de data aceasta, nu mai e obiectivată în persoana unui conducător, ci e diseminată democratic la scara adunării care dă verdictul). În fine, e şi acesta un lucru ştiut, întreaga tradiţie a interpretării platonice

3. Jan Patočka, *Platon et l'Europe*", Verdier, 1983. Toate citatele trimit la această ediţie – traducerea îmi aparţine.

consideră *Republica* drept textul cel mai puţin socratic şi cel mai personal platonic.

Astfel că ne găsim, dintru început, în faţa unei mulţimi de întrebări : ce rol (la propriu) joacă Socrate în marea reprezentaţie pe care o pune în scenă Platon ? Care e raportul dintre *nomos*-ul tradiţional (al mitului) şi cel modern (al filosofiei) în proiectul Statului platonic ? Cum poate acest proiect să întemeieze ideea de Europa ? Înainte de-a prezenta argumentarea lui Patočka, se cuvine să menţionăm două obiecţii consacrate care pot fi aduse (şi au fost aduse) considerării lui Platon ca reper al tradiţiei gândirii politice europene.

Prima este aceea formulată de Karl Popper în primul volum (*Vraja lui Platon*) din lucrarea sa clasică *Societatea deschisă şi duşmanii ei* [4]. Teza lui Popper este aceea că filosofia politică a lui Platon reprezintă un caz ilustrativ al istoricismului (adică al tendinţei de a subsuma istoria unui set de reguli şi norme menite a permite un control cvasitotal al viitorului), având următoarele principale caracteristici : imobilitatea (reflex al imuabilităţii Ideilor), regresul („la patriarhia tribală dinaintea Căderii, la dominaţia de clasă naturală a minorităţii înţelepte asupra mulţimii ignorante" – ed.cit., p. 104), segregarea absolută (căci e netransgresabilă) a claselor, focalizarea exclusivă asupra clasei dominante care e închisă în interiorul unui perimetru determinat de controlul total asupra educaţiei şi formării membrilor săi, accentul total pus pe statul autarhic în defavoarea individului. Într-un cuvânt, o apologie – seducătoare şi subtilă, şi tocmai de aceea primejdioasă – a totalitarismului ; apoteoza unui Creon deopotrivă tiran şi sofist.

A doua obiecţie este cea enunţată de Denis de Rougement într-un text exemplar : „Les options fondamentales de l'Europe" (publicat întâia dată în „Annuaire de l'IUEE" în 1957 şi reluat în primul tom al celui de-al treilea volum al *Operelor complete* publicat de Éditions de la Différence în 1994). Pentru Denis de Rougement, „proiectul Europa" are la bază un set de opţiuni fundamentale formulate în interiorul creştinismului cu ocazia marilor dezbateri doctrinare din conciliile secolelor al IV-lea şi al V-lea. E vorba de valorizarea pozitivă a lumii materiale (decurgând din formularea dogmei Întrupării), de accentuarea libertăţii şi responsabilităţii individuale (care are la

4. *Cf.* traducerea românească, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

bază dogma persoanelor treimice) şi de acceptarea istoriei ca timp al împlinirii (fundamentată în istoricitatea întrupării şi în deschiderea eschatologică a timpului creştin). Trei afirmaţii radical antiplatonice care relegă formularea lui Nietzsche despre creştinism ca un „platonism pentru popor" în zona simplelor butade de succes.

Cumulate, cele două obiecţii afirmă incompatibilitatea dintre gândirea politică a lui Platon şi destinul Europei: pe de o parte, deoarece filosofia politică a lui Platon are ca ţel configurarea unui stat totalitar (Popper), pe de alta, pentru că la baza Europei se află alte opţiuni, în dezacord marcant cu ideile platonice (de Rougement). Cum poate fi, în faţa unor astfel de obiecţii, susţinut statutul de inspirator al „proiectului Europa" pe care Patočka îl revendică pentru Platon? Răspunsul lui Patočka este pe cât de simplu pe atât de enigmatic: Platon fundamentează „marele proiect filosofic al unui Stat al dreptăţii în care oameni aidoma lui Socrate să poată trăi, în care să nu mai trebuiască în mod necesar să moară"[5]. Fireşte, prima parte a afirmaţiei pare accesibilă, însă inteligibilitatea ei e întemeiată de cea de-a doua parte. Într-adevăr: de ce trebuia Socrate în mod necesar să moară?

Vom încerca în cele ce urmează să parcurgem argumentul lui Patočka. Pentru început, acesta reia – cu un plus de tematizare – expunerea problematicii zilei şi a nopţii, prezentată în textul despre Antigona. Pe de o parte avem o „istorie a ceea ce e apropiat, drept şi diurn, a unei lumi în care oamenii îşi ţin picioarele în mod ferm pe pământ. E istoria unei lumi în care oamenii trăiesc în permanenţă – în fiecare zi, în fiecare oră, în fiecare minut – în contact cu ceea ce e bun, cu ceea ce e pozitiv, cu un suport care ţine" (p. 53). De cealaltă parte e „ceea ce am putea numi contra-istoria, istoria acestui altceva, a lumii nocturne, a străinului, în care pândesc teroarea, nebunia, răul obscur şi indescriptibil (...) în care există ceva nespus, cu neputinţă de spus, însă care pătrunde în lumea diurnă" (*ibidem*). Propriul mitului constă în a prinde împreună aceste două contrarii, în a le afirma deopotrivă, fără a estompa unul dintre ele în favoarea celuilalt. În măsura în care vede întotdeauna raportul (şi tensiunea) celor două dimensiuni, mitul reprezintă „o viziune a lumii în totalitatea ei" (p. 62). Or, în universul pe care îl descrie mitul, rolul

5. *Platon et l'Europe*, ed.cit., p. 59.

omului e cu totul altul decât cel pe care îl consacră lumea modernă. Omul e un străin, un rătăcitor, căzut într-o lume ale cărei reguli nu le stăpâneşte şi pe care le poate cunoaşte numai parţial, călăuzit de ambiguitatea sentinţelor oraculare. Pentru mit, regulile sunt date *illo tempore* (şi de aceea recursul la trecut – la modelul arhetipal – e necesar), iar claritatea asupra totalităţii lumii e apanajul zeilor (şi al celeilalte dimensiuni). Când omul revendică pentru sine ceea ce e propriu zeilor, el nu face decât să devină un intrus într-o sferă care nu îi aparţine şi, finalmente, să dobândească o cunoaştere ce stă întotdeauna sub semnul excesului (drama Labdacizilor fiind ilustrativă în acest sens). Imergenţa filosofiei – o ştim de la Aristotel, sub semnul mirării – destramă textura mitului. Căci, pentru filosof, lumea (totalitatea a ceea ce este) nu mai e dată *ab initio* (şi, ca atare, depozitată într-o naraţiune al cărui propriu e faptul de a şti – de a avea deja răspunsul), ci e direct manifestă, acum şi aici, sub semnul mirării şi al interogaţiei la care aceasta conduce. Pentru filosof, întregul lumii nu mai aparţine unei claritǎţi situată dincolo de posibilităţile umanului (şi care se cere doar respectată), ci e prezentă ca problemă. Ceea ce înseamnă că filosoful este cel căruia îi revine sarcina de a o face manifestă, adică de a sesiza, dincolo de manifestarea lucrurilor individuale, faptul de-a se manifesta, propriu totalităţii. Filosofia nu suprimă mitul (căci deoarece acesta enunţă un dat uman fundamental, el nu poate fi suprimat), ci modifică raportarea omului la realitatea sesizată de mit. Odată cu filosofia, omul devine disponibil – sub specia problematizării – faţă de întregul lumii pe care mitul se mărginea să-l evoce şi să-l invoce. Această disponibilitate problematizantă e ceea ce va fi de-acum înainte propriul omului – sufletul său. Sufletul – capacitatea omului de-a sesiza interogativ întregul lumii – este corespondentul uman al eternităţii, receptacolul acesteia şi partea de divin a omului. Filosofia ca atare se defineşte de acum înainte drept grijă faţă de suflet. De acum înainte, omul devine om doar în măsura în care realizează dimensiunea problematică a lumii şi se explică cu aceasta. „Problematicitatea constă tocmai în faptul că, dacă e adevărat că lumea se arată şi că se arată în totalitatea ei, ea nu se arată în aceeaşi manieră. Ea se arată de aşa manieră că alături de ceea ni se arată ca fiind determinant, apropiat, evident şi plin din punct de vedere calitativ există un incomensurabil, neîndoielnic prezent şi în permanentă

corelaţie cu ceea ce se manifestă imediat, în plenitudinea sa. Iar ceea ce ni se arată în plenitudinea donaţiei imediate nu e totalitatea, ci tocmai singularităţile, detaliile schimbătoare, substituibile în diversitatea perspectivelor pe care le implică mişcarea noastră. Putem reveni la acelaşi, dar nu fără ca perspectiva pe care o purtăm întotdeauna cu noi să se schimbe. Cu toate acestea, totalitatea rămâne identică. Această mare totalitate, în interiorul căreia tot restul e ceea ce este, e cea care durează. Şi e cea care rămâne în ascundere." (p. 83) Faptul fundamental al reflecţiei filosofice la începuturile sale (să ne amintim doar de Heraclit şi de eleaţi) îl constituie prezenţa simultană a ceea ce se descoperă şi a ceea ce se ascunde. Cum se articulează cele două? Cum se explică coexistenţa pluralului şi a perisabilului cu unicul şi eternul? Or, cel puţin un lucru devine clar: faptul că punctul de articulaţie al celor două îl reprezintă sufletul. El e menit a corespunde eternităţii şi în acelaşi timp a asuma răspunderea tuturor celor ce sunt în imediata noastră proximitate. Cunoaşterea nu e un *în sine* sau un *pentru sine*, nu e un joc rarefiat cu abstracţiile, ci o întoarcere responsabilă asupra lumii proxime în tentativa de-a o asuma la nivelul totalităţii. Astfel ea, cunoaşterea, e modalitatea în care cele două dimensiuni ale manifestării (cea a lucrurilor concrete şi cea a totalităţii) sunt adunate împreună, e calea ce străbate în ambele sensuri demarcaţia nevăzută dintre faptul de a se manifesta şi manifestările ca atare şi e, finalmente, modalitatea prin care „sufletul devine ceea ce poate fi" (p. 91). Nu e vorba aici doar de nişte lucruri de natură speculativă care au mobilizat gândirea unor filosofi pentru care virtutea s-ar identifica cu abstragerea din concret, ci cu o realitate efectivă şi invadantă – întrucât ţinea de viaţa însăşi a cetăţii. Războaiele cu perşii fac manifestă *ad oculos* deosebirea dintre două modalităţi de a aduna lumea umană: cea orientală, a „principiului marii puteri centralizate" şi cea greacă, a libertăţii. Problema care se pune pentru omul grec este aceea de a-şi întemeia opţiunea pentru libertate. Iar posibilităţile care i se oferă sunt fie recursul la modelul arhetipal pe care îl propune mitul, fie privirea atentă în întregul lumii care i se dezvăluie. Acesta este contextul în care apare Socrate.

Dar e un truism să vorbim despre caracterul paradoxal – de altminteri revendicat şi asumat – al personajului. Ceea ce observă Patočka e faptul că Socrate reprezintă într-un sens o bornă de

frontieră: purtător al unui mesaj divin (şi prin aceasta legat de oracular şi de mitic), el traduce acest mesaj într-o manieră inedită: „imensul paradox al lui Socrate constă în aceea că el luptă cu mijloacele prezentului împotriva unui alt prezent, că (...) încearcă să demonstreze teze paradoxale, nicicând formulate până atunci, cu toate că erau implicate în viaţa tradiţională" (p. 95). Investigaţia socratică nu e nimic altceva decât grija faţă de suflet; tentativa de a îndepărta informul pasiunilor pentru a da sufletului o formă şi a face astfel din el un reper în haosul lumii din jur. Asta înseamnă implicit a proceda altfel decât lumea din jur şi a te expune condamnării acesteia. Dacă Socrate îşi înţelege misiunea ca expresie a apelului divin, mulţimea care îl judecă pentru impietate se face ea însăşi vinovată de aceeaşi acuză şi se expune mâniei divine. Eliminarea lui Socrate din cetate nu e simpla rezultantă a unui proces (mai mult sau mai puţin contestabil), ci expresia unei orbiri generalizate care duce în cele din urmă la destrămarea ţesutului social. Viu fiind, menirea lui Socrate e aceea de a arăta primejdia care apasă asupra cetăţii; o dată mort, primejdia aceasta nemaivăzută, difuză, ocupă şi în cele din urmă perverteşte întregul spaţiu comun. Pe de altă parte, prezenţa lui Socrate (inclusiv în atitudinea faţă de moarte) rămâne semnificativă; efigia sa marchează problema pe care urmaşii săi (şi în primul rând Platon) o vor tematiza: „proiectul unei comunităţi în care filosoful să poată trăi, în care să poată trăi omul căruia îi revine practicarea grijii faţă de suflet şi realizarea ideii filosofice potrivit căreia trebuie trăit şi gândit doar pe baza unei priviri în ceea ce este" (p. 98). Această întreprindere ia trei aspecte: „un proiect asupra adevărului, asupra întregului fiinţării", „un proiect asupra comunităţii" şi un examen al „sufletului uman, a ceea ce acesta poate şi a ceea ce este el în ultimă instanţă" (*ibidem*).

Realizarea unei lumi a dreptăţii întemeiată pe adevăr este moştenirea lui Socrate, opera lui Platon şi, în cele din urmă, „proiectul Europa". În ciuda tuturor formelor diferite (ţinând de amprenta romană sau de tradiţia creştină) acest proiect articulează în timp şi spaţiu o lume radical diferită de tot ceea ce ne oferă geografia şi istoria. Dar cum anume se realizează efectiv, concret, grija faţă de suflet? Păstrând mirarea iniţială sub forma întrebării. La rândul ei, întrebarea se desfăşoară în dialog (care poate să fie interior sau între mai multe persoane). Ceea ce contează realmente în dialog nu e

primatul ultimului cuvânt ci, dimpotrivă, efortul susţinut de a menţine dialogul deschis către ceea ce devine inteligibil pe parcursul său: adevărul. Dialogul este o formă de *epochè* care suspendă răspunsul aflat la îndemână pentru a purta investigaţia către substratul lucrurilor. Ceea ce înseamnă că dialogul filosofic nu este doar metoda unui filosof (în speţă Socrate), ci deschiderea în care se înscrie întreaga filosofie. Desfăşurarea interogativă a mirării în faţa a ceea ce este rămâne sarcina formării sufletului de către sine însuşi şi – mai departe – sarcina întregii gândiri europene. Astfel, „sufletul, care făcând experienţa ne-ştiinţei sale, experienţa conştiinţei acestei neştiinţe, îşi experimentează fiinţa proprie – se experimentează ca fiind curajos, în măsura în care se expune pe sine însuşi interogaţiei; înţelept prin această conştiinţă a ne-ştiinţei ce ia forma examenului; reţinut şi disciplinat deoarece subordonează toate celelalte scopuri ale vieţii acestei lupte a gândirii; drept în măsura în care el realizează opera sa proprie, ceea ce are de făcut, ceea ce îl obligă sau – pentru a întrebuinţa un termen modern – îşi face datoria, întrucât nu pretinde posesia asupra a nimic altceva decât asupra a ceea ce îi revine în această manieră. Prin aceasta, el (sufletul) e în măsură să îşi dea un criteriu determinat a ceea ce e fiinţa sa proprie. Criteriul e ceea ce e unul, constant şi precis. Din momentul în care sufletul a experimentat şi a dobândit acest criteriu, el ştie că, de asemenea, nici viaţa curentă în interiorul unui Stat, nici comportamentul obişnuit faţă de lucruri şi oameni nu se conformează (acestui criteriu – n.a.), ci că între cele două se produce o sciziune. Comerţul curent, natural, naiv, cu oamenii şi lucrurile e nedeterminat, imprecis, variabil, plin de contradicţii inconştiente, incoerent – şi cade sub semnul aparenţei, al doxei. Grija faţă de suflet descoperă această dualitate: pe de o parte, doxa, şi pe de alta, idealul unităţii. El descoperă deopotrivă dedublarea şi imuabilul, ceea ce se schimbă şi ceea ce e precis – cele două descoperiri fiind în aceeaşi măsură fundamentale. Grija faţă de suflet este descoperirea celor două posibilităţi fundamentale ale sufletului, a celor două regiuni în care acesta se mişcă" (p. 103).

Vedem, la capătul acestei prezentări şi ceea ce aduce nou filosofia în raport cu mitul. În ambele cazuri e vorba de conştiinţa existenţei a două regiuni distincte (dar întrepătrunse) ale lumii, ceea ce se modifică este – aşa cum spuneam – raportarea omului la ele. Pentru

omul lumii mitice, trecerea dintr-o parte în alta stă deopotrivă sub semnul unui destin ineluctabil şi sub cel al transgresiunii. De aceea, ea e definită ca *hybris* şi cheamă sancţiunea divină. Pentru omul lumii filosofice trecerea e posibilă – ba chiar necesară – întrucât între cele două sfere ale fiinţării există un termen mediu, relaţional, care se defineşte tocmai prin felul în care face legătura dintre lumea acţiunii umane şi cea a principiului unificator pe care acţiunea îl manifestă fără a-l aduce vreodată la claritatea vizibilităţii. Acest intermediar – graţie căruia omul poate fi părtaş la divin – este sufletul.

Grija faţă de suflet e în ultimă instanţă atenţie, disponibilitate, responsabilitate şi discernământ. Or, toate acestea nu sunt doar virtuţi individuale, ci şi virtuţi publice. Această formare de sine presupune în primul rând o fundamentare onto-cosmologică, adică o sesizare a felului în care lumea – în totalitatea ei – ni se deschide şi ni se oferă, care, pentru Platon, rămâne în chip definitoriu o mişcare permanentă a sufletului (o căutare, un praxis) ce nu poate fi obiectivat sistemic. În al doilea rând, e vorba de fondarea unei comunităţi organizate pe baza acestei priviri în interiorul a ceea ce este şi, în al treilea rând, de un examen al sufletului însuşi în raportul său cu corpul, cu moartea şi cu nemurirea. Grija faţă de suflet se exprimă – în punctul focal al celor trei direcţii – drept „idealul filosofiei ca viaţă trăită în adevăr" (p. 107). Perspectiva adevărului, a unei lumi a adevărului e cea care dă consistenţă şi formează lumea vieţii umane.

Aceasta este ceea ce cunoaştem ca „lumea Ideilor". Rămâne ca ele să fie determinate în felul în care le înţelegea Platon. Pentru omul modern, Ideile sunt asimilate fie generalului (conceptului) care structurează particularul, fie eternului, deosebit prin esenţă de universul celor supuse corupţiei temporale. Ambele perspective îşi au legitimitatea lor, însă reduc la un jargon modern (ceea ce aici înseamnă obiectivant) o problemă anterioară oricărei gândiri obiectivatoare. Ceea ce ni se dă în maniere multiple, în funcţie de experienţa noastră, ni se dă (şi în acelaşi timp ni se ascunde – rămânând tainic) şi sub specia unicităţii. Un ocol matematic ne poate ajuta să vedem ceea ce Platon înţelegea prin Idei. Ne amintim că pragul intrării în Academia platonică îl reprezenta cunoaşterea geometriei, iar în gândirea sa tardivă Platon asimilează ideile numerelor (care, pentru omul acelor vremi aveau o încărcătură mai mare decât ne permite să sesizăm formalismul matematicilor moderne). De ce? Pentru geometria

epocii lui Platon problema centrală era aceea a raporturilor dintre mărimile comensurabile şi mărimile incomensurabile, dintre nedeterminarea diviziunii şi limita pe care o aduce măsura (paradoxurile lui Zenon sunt cel mai bun exemplu). Problema matematicii şi a numerelor nu e aceea a caracterului lor abstract şi atemporal, ci aceea a confruntării dintre determinat şi nedeterminat, dintre limitat şi nelimitat. În acest sens, „numerele primordiale nu sunt altceva decât modelele prime, cele dintâi paradigme ale reunirii celor două principii. Ideile nu sunt altceva decât raporturile prime, raporturile originare dintre nedeterminare şi unitate" (p. 112). Matematicile sunt, pentru filosoful grec, deopotrivă intermediarul dintre „lumea sensibilă" şi cea „inteligibilă" şi domeniul de aplicaţie al sufletului. Sufletul ca atare, întrucât ţine de interioritate, nu ne este direct accesibil, ci devine vizibil în felul în care, aidoma matematicianului, măsurăm, determinăm şi relaţionăm lumea exterioară. Însă, dacă pe tărâmul matematicilor lucrurile sunt relativ clare, problemele apar – aşa cum a observat Aristotel – când e vorba de raportarea la lumea schimbătoare a naturalului şi a umanului. Dacă la nivel cosmologic proiecţia matematică a Ideilor face inteligibilă structurarea lumii, ce se întâmplă la scară umană – care e forma ce articulează viaţa Cetăţii? Răspunsul lui Platon e: „o dreptate pentru dreptate, întemeiată pe înţelegerea faptului că dreptatea e în ea însăşi ceva bun şi drept" (p. 115).

Însă o atare concepţie a dreptăţii este menită conflictului cu percepţia comună – utilitară şi convenţională (adică ţinând exlusiv de un *nomos* uman şi circumstanţial) – a dreptăţii. Pentru Platon dreptatea ţine în primul rând de raportarea omului la datele funciare care îl compun – proiecţia exterioară a acestora o reprezintă structura Statului prezentat în *Republica*. Încă o dată, „conceptul grijii faţă de suflet conţine în sine ceva similar idealului unei vieţi adevărate, al unei vieţi care – atât în praxis, cât şi în activitatea gândirii, e întotdeauna reglată în funcţie de intuiţie, de privirea în ceea ce este" (p. 118). Or, aşa cum se ştie, această concepţie nu e rezultatul dispoziţiei speculative a lui Platon, ci acela al unei crize – al unei judecăţi – care face manifestă ruptura dintre destinul gânditorului şi viaţa cetăţii; e vorba de procesul lui Socrate. Dreptul este condamnat ca nedrept, trimisul lui Apollo e acuzat de necredinţă, competenţa e apanajul mulţimii, libertatea e un deghizaj al tiraniei – aceasta e

Cetatea în care, după moartea lui Socrate, filosoful devine străin (în sensul în care intervenţia lui riscă să fie oricând amendată asemenea celei a lui Socrate). De acum înainte Cetatea filosofului nu se mai identifică cu vreuna dintre cetăţile-stat ale Greciei, ci cu proiectul unei lumi în care filosoful să poată trăi şi viaţa filosofică – în cetate – să fie cu putinţă. (Să remarcăm şi deplasarea condiţiei filosofului în raport cu cetatea: dacă la început făcea parte integrantă din ea, având între altele atribuţii efective de legislator, odată cu Platon, gânditorul se situează la marginea cetăţii, reflectând asupra structurii şi condiţiei acesteia.) Pentru Platon, gândirea Statului nu e un exerciţiu în sine – care sfârşeşte într-o doctrină politică pură –, ci o manieră de a obiectiva structura insesizabilă a sufletului. „Acesta este motivul pentru care Platon introduce problema vieţii politice în sânul Statului în cadrul unei dezvoltări a dreptăţii ca virtute a sufletului." (p. 121)

Republica începe cu un dialog cvasiindependent, *Thrasimachos*, desfăşurat în maniera dialogurilor de tinereţe ale lui Platon şi având în centrul său tema dreptăţii. Ce e dreptatea? Ceea ce e în avantajul celui mai puternic; legea celui mai puternic – răspunde sofistul. Astfel, dreptatea este redusă la dimensiunea ei instrumentală şi e situată strict la nivelul unui consens social. Or, problema lui Socrate e următoarea: ce anume e dreptatea în sine, adică raportată nu la ceva de ordin exterior (beneficii, de pildă), ci la activitatea sufletului – singurul în măsură să distingă între bine şi rău. Căci, dacă ne situăm pe primul plan, cel al perspectivei exterioare care vede dreptatea sub specia legitimării prin avantaje, raportul dintre dreptate şi nedreptate se inversează: nedreptatea e percepută ca dreptate, şi dreptatea ca nedreptate. „Omul cu desăvârşire nedrept va reuşi în toate, va obţine cel mai mare succes în cetate, va exercita puterea, va obţine bunuri materiale şi demnităţi, se va alia cu cele mai bune familii, îşi va realiza toate proiectele, neţinând cont decât de propriul său interes şi fără a se îngriji cu adevărat de comunitate. În schimb celălalt nu va avea parte nici de linişte, nici de reuşită, i se va imputa poate responsabilitatea tuturor eşecurilor comunităţii şi, poate, va sfârşi acuzat şi adus în justiţie. (...) Omul cu desăvârşire drept şi care trăieşte conform adevărului trebuie să moară cu necesitate într-o comunitate în care domneşte o asemenea concepţie asupra dreptăţii" (p. 124). Privită sub raportul beneficiilor, al avantajelor şi al

recompenselor, tematizarea dreptăţii *chiar (şi poate mai ales) dacă* recurge la sprijinul tradiţiei – se transformă într-o apologie a nedreptăţii. Avantaje, recompense etc., toate ţin de o percepere exterioară a dreptăţii, de opinia comună (sensibilă la aspectul imediat vizibil al lucrurilor), de părere – de *doxa*.

Ce poate fi opus acestei stări de lucruri? O examinare a dreptăţii pentru ea însăşi. Numai că dreptatea este o virtute a sufletului şi, prin urmare, examinarea dreptăţii va trebui să fie – în acelaşi timp – o examinare a sufletului. Dar sufletul nu este asemenea lucrurilor cu care suntem confruntaţi în experienţa cotidiană, nu e vizibil (precum bogăţia, de exemplu), ci rămâne insesizabil şi rezistă unei abordări directe. Însă dreptatea nu este doar o virtute individuală, ci şi un temei al vieţii comune; la scara comunităţii şi a ordinii care o guvernează poate fi făcută vizibilă structura din care aceasta purcede – alcătuirea sufletului. În felul acesta, se ajunge de la examinarea unei virtuţi a sufletului la desfăşurarea structurii Statului – a unui stat raţional, constituit în conformitate cu dreptatea. Această dedublare corespunde modalităţii efective (metodei) prin care se realizează cercetarea sufletului: dialogul – a cărui dimensiune exterioară (care implică mai mulţi conlocutori) e proiecţia dialogului lăuntric. Termenul „raţional", pe care l-am întrebuinţat anterior, este unul modern; ceea ce vrea el să spună este faptul că expunerea platoniciană a Statului nu are la bază un model istoric (statul istoric fiind un rod al pasiunilor şi al violenţelor care dau naştere nedreptăţii), ci reprezintă un model ideal a cărui simplă prezentare are menirea unei funcţii corective. Pe ce anume se bazează viaţa în comun? Pe faptul că nici un om nu poate revendica o autarhie absolută – pentru satisfacerea nevoilor vieţii oamenii intră în legătură şi colaborează unii cu alţii. Această societate elementară este cu atât mai performantă cu cât, în interiorul ei, fiecare îşi exercită cu pricepere atribuţia care îi e proprie. La acest nivel de bază, dreptatea constă în proporţionalitatea schimburilor: pentru o anumită cantitate de bunuri se primeşte o alta, echivalentă ca valoare.

Dar lumea aceasta e una idilică, deoarece comerţul este unul fără rest, menit doar satisfacerii nevoilor elementare. Surclasarea acestor nevoi şi apariţia luxului dezechilibrează comunitatea organică. Să nu uităm că luxul e în funcţie de dorinţă, iar dorinţa, la rândul ei, introduce în viaţa omului nelimitarea şi lipsa de măsură. O comunitate

care a cunoscut ispita luxului are tendinţa de a proiecta expansiunea interioară în exterior şi de a se extinde prin intermediul războaielor (şi în primul rând al celor economice). Or, prezenţa războiului aduce cu sine apariţia unei clase aparte, a cărei activitate e distinctă de cea a producătorilor şi a comercianţilor de bunuri : clasa militară. Membrii ei „vor fi oameni care vor mânui viaţa şi moartea, adică îşi vor risca propria viaţă şi vor ucide inamicii". Dincolo de acest statut pe frontiera dintre viaţă şi moarte, războinicilor le mai este propriu faptul de a introduce – prin disciplina care le este necesară – un principiu al limitei şi al limitării într-o societate condusă de lipsa de limită a dorinţelor. Apoi, ceea ce îi caracterizează pe militari este curajul, care înseamnă evaluarea corectă a pericolelor şi a şanselor – iar acest lucru e posibil doar pe baza unei priviri lucide în ceea ce este. Apariţia clasei (sau castei) militare (pe care Platon o numeşte a gardienilor) pune pentru prima dată problema ierarhizării societăţii. Întrucât ei sunt cei care decid şi riscă, gardienii se află la etajul superior al structurii sociale. Toate acestea mai spun un lucru : „întreaga problemă a Statului depinde de această clasă şi de formarea ei" (p. 128). Gardienii sunt cei care sintetizează două funcţii deosebite : pe de o parte, cunoaşterea – şi e vorba de cunoaşterea umanului prin excelenţă pe care mitul îl situa tocmai la graniţa dintre viaţă şi moarte – pe de alta, virtutea militară prin excelenţă : curajul. Să mai adăugăm că această sinteză se exprimă nu atât într-o perfecţiune individuală, cât într-o responsabilitate faţă de comunitate, în dimensiunea politică. Gardienii sunt, într-un anume sens, nişte înţelepţi în stare de permanentă veghe, „un soi de inteligenţie pe câmpul de luptă" (p. 129) după cum se exprimă Patočka. Funcţia lor esenţială fiind aceea de a se îngriji de toată comunitatea, gardienii trebuie să fie pregătiţi – literalmente antrenaţi – pentru a şi-o exercita. Nu e vorba de un exerciţiu temporar (asemenea stagiului militar), ci de un antrenament permanent – la fel cum permanent este şi angajamentul lor în apărarea colectivităţii. Condiţia gardianului nu constă doar în dimensiunea lui războinică, ci şi în educaţia permanentă căreia îi este supus. Menirea acestei educaţii nu constă în a-i conferi gardianului o serie de cunoştinţe cu valoare circumstanţială, ci în a-i furniza motivaţia existenţei sale la limită : distincţia dintre bine şi rău. Să mai remarcăm faptul că ceea ce contează pentru gardieni nu e căutarea pură a adevărului – care presupune deliberarea şi eroarea

(şi e apanajul filosofilor) –, ci exerciţiul concret al adevărului, care stă sub semnul responsabilităţii.

Or, pentru ca această formaţie să fie consistentă, e necesar ca acele cunoştinţe care le sunt oferite gardienilor să fie certe. Platon începe proiectul reformei educative bazându-se pe schema educaţiei tradiţionale care privilegia, în faza incipientă a formării, muzica şi gimnastica (al căror rol constă în potenţarea perceperii frumosului din perspectiva armoniei). În fapt, spune el, educaţia muzicală începe devreme de tot – cu poveştile copilăriei, care constau în nararea (mai precis, în recitarea) marilor eposuri (deja) clasice ale lui Hesiod şi Homer. Problema care se pune aici este următoarea: ce fel de atitudine inspiră copiilor aceste mituri? Or, sunt de observat două lucruri: mai întâi atenţia copilului riscă să fie distrasă (şi – finalmente – deformată) de anecdoticul pe care ele îl vehiculează şi, în al doilea rând, prestigiul mitului începe, în vremea lui Platon, să se uzeze, devenind – odată cu marii tragici (în special cu Euripide) – din relatare neutră, naivă şi absolută, obiect al reflecţiei. Mitul e ameninţat aşadar, pe de o parte, de căderea în anecdotic (de transformarea lui în simplă poveste), pe de alta, de subordonarea unui discurs „despre..." în care funcţia lui se reduce la aceea de obiect (pretext) al unor interpretări ameninţate cu deriva în psihologic (şi, implicit, în relativ). Ceea ce încearcă Platon – prin „transformarea mitului în religie" (p. 132) eminamente morală – este tentativa de a reînvesti mitul ca liant comunitar. Prin această transformare, cuvântul mitului devine asumat ca o sentinţă emanând de la o instanţă principială. „Reducţia" mitului la religie (celebra „cenzură" platoniciană invocată cu privire la izgonirea poeţilor din cetate) e întru totul coerentă cu parcursul ascensional al sufletului (descris în „mitul peşterii" – celălalt episod îndeobşte citat al *Republicii*). Corelaţia dintre aceste două episoade – inaparentă lectorului modern – este absolut evidentă în intenţia lui Platon. „(...) gardienii (...) nu pot trăi în mit. Ei trebuie să se obişnuiască dintru început cu o cu totul altă idee a divinului; cu ideea că divinul e principial, (e) binele către care tinde tot ceea ce există în lume şi că divinitatea este inocentă de tot ceea ce în lume e imperfect şi rău." (*ibidem*)

Aici sunt două probleme: prima este aceea a ascensiunii sufletului în sfera perfectului care îl împlineşte dându-i o perspectivă coerentă asupra lumii comune (care se mişcă – neuniform – sub

incidenţa unor principii imuabile) şi aceea a dereliçtiunii lumii care, ea însăşi, e reflexia neîngrijirii sufletului. Ceea ce caracterizează sufletul este mişcarea, însă această mişcare nu e una aleatorie, ci una orientată – ea descrie parcursul de la *doxa* (domeniul lumii indeterminate) la *episteme* (domeniul principiilor şi al clarităţii). În măsura în care parcurge acest traseu, sufletul „participă" la ordinea eternă a lumii şi devine nemuritor (de unde, evident, problema preexistenţei şi a posterităţii sufletului tematizată în *Phaidon*). Merită observat faptul că această imortalitate a sufletului e legată de logica internă a mişcării lui, şi nu de un aspect exterior – precum caracterul spectral invocat de miturile tradiţionale. Cele două aspecte – ascensiunea sufletului şi imortalitatea lui, înţelese în această manieră – care sunt teme proprii gândirii greceşti (şi în particular filosofiei lui Platon) vor marca sursa iudaică a creştinismului dându-i o dimensiune universală. Caracterul de precursor al „proiectului Europa" cu care e învestit Platon de către Patočka devine parţial vizibil.

Dar este limpede că, până la realizarea lor în istoria europeană, temele platonice vor suferi succesive mutaţii. Cea asupra căreia insistă filosoful ceh în mod particular este aceea pe care o realizează Aristotel. Propriu lui Platon este faptul de-a considera că „filosofia începe acolo unde ceva începe a fi văzut, acolo unde discursul coerent ne conduce la ceva care poate fi văzut şi perceput" (p. 195). Problema nu e aceea a discursului şi a logicii argumentative (logica şi dialectica fiind relegate în rândul instrumentelor de care se serveşte filosofia, însă nefiind integrate în aceasta), ci aceea a deschiderii efective şi a contactului pe care îl realizăm cu „obiectul" gândirii. În acest sens, *praxis*-ul filosofiei nu constă într-o tehnică a gândirii (a cărei proiecţie concretă ar fi comentariul de text), ci în mişcarea ascensională a sufletului şi în impregnarea lui cu elementele constitutive ale polului spre care tinde. Care e acesta? Într-o formulă concisă, am putea spune: ceea ce este cu adevărat. Cum trebuie înţeleasă această expresie? Ce înseamnă „ceea ce este"? Şi ce înseamnă „cu adevărat"? Prima dintre întrebări corespunde unui domeniu al filosofiei numit în mod curent ontologie – teoria fiinţei. Cum ne e accesibilă fiinţa – mai precis cum îi este ea accesibilă lui Platon? „Imboldul dat de către Platon acestei problematici e, în fond, a doua naştere a filosofiei; unul dintre cele mai fascinante

lucruri din istoria gândirii: ideea potrivit căreia fiinţa nu e de la sine evidentă, ci presupune o măsură care diferă în mod esenţial de ceea ce e măsurat" (p. 196). Măsura trimite – încă o dată – la ştiinţa măsurilor şi a măsurătorilor: la matematică. E cunoscut faptul că, pentru matematica greacă, numerele nu erau (precum pentru cea modernă) entităţi abstracte definite cu ajutorul regulilor de conectare, ci nişte realităţi descriptibile în termeni deloc de figură – adică din punct de vedere calitativ – a căror parcurgere (punct, dreaptă, plan, spaţiu) este în măsură să configureze un parcurs ascendent şi o ierarhie. Iar această ierarhie, căreia îi corespund diverse grade de inteligibilitate (e suficient să ne gândim la modificarea pe care o aduce perspectiva proprie spaţiului tridimensional în raport cu spaţiul plan – a se vedea celebrul exemplu din „Flatland"-ul lui Edwin Abbott), e, în cele din urmă, o ierarhie a cunoaşterii şi (întrucât cunoaşterea e înţeleasă ca raport cu ceea ce e cunoscut) o ierarhie a modurilor de a fi. În acest sens, „matematica furnizează un model al fiinţei în general" (p. 198). În vârful acestei ierarhii se află Unul, principiul unificator în virtutea căruia tot ceea ce este poate fi înţeles sub specia unităţii. În egală măsură, trebuie să existe un principiu secund care să facă posibilă multiplicitatea (care, în ordinea experienţei, e prima ce ne interpelează) şi acesta e (cel pe care un limbaj modern l-ar defini ca fiind al reduplicării) Diada, pe care Platon o numeşte indefinită deoarece e principiul oricărei multiplicări. Combinarea Unului şi a Diadei dă naştere numerelor (înţelese ca „arhetipuri ale oricărei dimensionalităţi" (p. 199), care generează multiplicitatea. Principiul în virtutea căruia unitatea subsumează multiplicitatea – o informează, îi dă formă – Platon îl desemnează ca Idee şi o echivalează pe aceasta din urmă cu numărul. Până aici lucrurile au dimensiune principială şi statică. Mişcarea apare la nivelul următor, odată cu sufletul. Activitatea proprie acestuia este gândirea, iar gândirea constă în mişcarea circulară (tematizată de aşa-numitul „cerc hermeneutic") de la subiect (care e subiect al întrebării) la predicat (care desfăşoară întrebarea descriind caracteristicile subiectului), pentru a reveni la subiect (fixat prin definiţie). În fine, la un alt nivel se află lumea sensibilă – mobilă, vagă, indefinită, în permanentă schimbare – domeniu al măsurabilului. Întregul parcurs al gândirii – *praxis*-ul ei – e finalmente unul al regăsirii şi al

revenirii la unitate. De aceea grija faţă de suflet înseamnă „a vrea să fii în unitate cu tine însuţi" (p. 201). „A fi" şi „unitate" sunt, la acest nivel, interşanjabile.

Ceea ce realizează ulterior Aristotel este – consideră Patočka – o reîntoarcere în peşteră: pentru Stagirit „materia şi forma nu sunt integrate ierarhiei ascensionale a modurilor de a fi despre care e vorba la Platon" (p. 203). Lucrurile sunt ceea ce sunt în manifestarea lor. „Manifestarea fiinţei este pentru el (pentru Aristotel – n.a.) manifestarea lucrului." (*ibidem*) Cu aceasta, perspectiva se schimbă: dacă pentru Platon ceea ce conta era parcursul ascendent (în care lumea vizibilă avea doar rolul unui punct de pornire), pentru Aristotel categoriile manifestării devin decisive. Mişcarea ascendentă a sufletului cedează privilegiul mişcării vizibilului (căci manifestarea e legată de loc şi locul de mişcare). În termeni heideggerieni, aici e reperabilă trecerea de la problematizarea fiinţei la cea a fiinţării. Pe de altă parte, continuitatea dintre Platon şi Aristotel rămâne patentă; pentru ambii, propriul omului constă în deschiderea lui către lucruri, în capacitatea de a le fixa şi de a le da astfel fiinţă. Şi de fiecare dată acest propriu al omului şi totodată receptacolul lucrurilor este acelaşi: sufletul. Pentru Platon, menirea sufletului constă în a se elibera de umbrele concretului pentru a se regăsi în plenitudinea unităţii; pentru Aristotel, rostul sufletului constă în decizia sa de a acţiona tocmai în concret. Pentru cel dintâi, viziunea deplină pe care o conferă perspectiva Unului reprezenta realizarea efectivă a binelui; pentru cel de-al doilea, ceea ce e decisiv e acţiunea în direcţia binelui. În această manieră, verticala platonică a ascensiunii sufletului e proiectată de Aristotel pe orizontala acţiunii care tinde către binele realizabil în concret. Acesta, la rândul său, devine o finalitate care presupune parcurgerea unor etape intermediare (scopuri proxime), ale căror fixare şi ierarhizare antrenează decizia şi cunoaşterea. Astfel că, în cele din urmă „cunoaşterea este subsumată acţiunii; cunoaşterea este şi ea un gen al acţiunii" (p. 214). „Fundamentul trecerii la orizontalitate e de căutat în faptul că omul e o fiinţă care creează ceva care nu e încă aici, care creează liber lucruri contingente şi, prin aceasta, se creează şi se cunoaşte pe sine. Mişcarea existenţei umane asupra căreia reflectează Aristotel este diferită: e o mişcare care, pornind din adâncurile lui *bios apolaustikos* nu se ridică până la înălţimea lui *bios teoretikos* decât pentru a coborî şi a

se întoarce din nou către pământ şi către realizare, către acţiune, către lucrurile singulare şi contingente. Iar plurivocitatea binelui – faptul că binele, scopul către care tinde omul, nu e o idee necesară şi eternă care ar fi deja aici, ci ceva diseminat în concepţii deosebite asupra fericirii – presupune o generalitate care nu va putea fi niciodată rezumată într-o Idee. Din această concepţie diferită asupra vieţii decurg o filosofie diferită, o ontologie diferită şi, de asemenea, bine-înţeles, o politică diferită" (p. 225).

*

Ce e de reţinut din acest demers? În ce măsură lucrurile acestea fundamentează proiectul istoric al lumii europene? Şi în ce măsură ne pot ele ajuta în situaţia în care ne aflăm noi înşine astăzi?

Mai întâi, e semnificativ faptul că, pentru Patočka, gândirea lui Platon e o ordine structurată ascensional şi inteligibilă (ceea ce înseamnă că poate fi asumată şi desfăşurată) din perspectiva punctului ei focal: grija faţă de suflet. Sufletul este deschidere – deopotrivă către lucruri şi către Idei, iar grija vizează orientarea sufletului către bine şi menţinerea lui în acesta. Ca atare, politica platoniciană este expresia drumului pe care sufletul îl parcurge pentru a se (re)integra în plenitudinea binelui unic şi absolut. Nu e vorba aici de a contura o politică ce decurge din teoria Ideilor şi care, aflându-se sub constrângerea unei scheme unice, ar contura un stat „ideal" sau „totalitar". De asemenea, nu e vorba de a trata politica drept un „capitol", o „secţiune" sau o „etapă" a gândirii platonice. Pentru Platon, aventura sufletului traversează şi formează (şi – sau poate în primul rând) comunitatea. Exigenţa politică a lui Platon este aceea a unei comunităţi în care şi prin care sufletul să îşi poată urma mişcarea sa proprie. În acest sens, tema centrală a gândirii platonice – grija faţă de suflet – articulează istoria Europei: statul dreptăţii, cel în care filosoful nu mai trebuie să moară, ci poate să trăiască tocmai ca filosof, statul modelat de exigenţa filosofică a grijii faţă de suflet este moştenirea pe care eşecul *polis*-ului grec o transmite lumii elenistice, acesta Imperiului Roman şi, la rândul său, acesta o încredinţează Europei medievale.

Dar naşterea, ascensiunea şi, finalmente, explozia modernităţii vor schimba datele problemei: acţiunea tinde din ce în ce mai mult

să se rezume la sfera obiectivării, iar politica – înţeleasă tot mai mult sub specia scopurilor şi a intereselor circumstanţiale – devine ea însăşi obiectivarea raţiunii de Stat. Care e, din perspectiva raţiunii de Stat şi a lumii tehnice (ca expresii ultime ale obiectivării) locul şi rolul filosofului ce se situează sub exigenţa grijii faţă de suflet? Un străin – un neîncadrat. Într-un text datând din aceeaşi perioadă cu „Platon şi Europa", „Războaiele secolului XX şi secolul XX ca război" (inclus în volumul *Eseuri eretice despre filosofia istoriei*) Patočka arată felul în care conjuncţia dintre tehnică şi Statul modern duce la „transformarea lumii într-un laborator actualizând energiile acumulate pe parcursul a miliarde de ani", actualizare care „trebuie să se facă în mod necesar pe calea războiului"[6]. Aici nu e vorba doar de războiul efectiv, ci şi de „lupta" pentru pace, de războiul economiilor sau de cursa tehnologică. Totul e aservit războiului, pacea însăşi e legată de război – e un război tăcut – şi e aservită acestuia. În ceea ce îl priveşte, războiul decurge dintr-un proiect, deopotrivă politic şi ştiinţific, e mijlocul prin care nu doar se eliberează potenţialul energiilor latente (sub forma saltului tehnologic şi al proiectelor politice), ci şi mijlocul prin care raţiunea (neutră) se înstăpâneşte asupra întregii lumi şi dispune de ea. Purtat în numele păcii şi al siguranţei vieţii, războiul este finalmente expresia raţiunii zilei – pentru care totul e planificat sau planificabil, supus organizării şi disponibilizării. Forma sub care se manifestă raţiunea zilei în timpul nostru este – pentru a relua formula lui Jünger – aceea a „mobilizării totale". Însă, pe linia frontului (fie el acela al tranşeelor sau al limitelor ştiinţei) omul descoperă puterea nopţii – a morţii care desfiinţează ideea de progres şi de ordine raţională. Cei care au trecut prin experienţa tranşeei (precum Rosenzweig, Jünger sau Theilhard de Chardin) sau a ştiinţei devenite apocaliptică (precum Oppenheimer sau Saharov) vorbesc cu toţii despre acest abis care se deschide la frontiera raţiunilor zilei şi despre conştiinţa manifestă a absurdului lumii care se revendică de la pace şi progres. Ceea ce face cu putinţă această conştiinţă e o libertate absolută în care îşi găseşte temeiul responsabilitatea.

Cei care-au făcut această experienţă a fisurii dintre ceea ce poate oferi lumea modernă şi nimicul ce se revelează în epicentrul ei, cei

6. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Vérdier, 1983, p. 134.

care-au fost zguduiţi în adâncul fiinţei lor sunt pentru Patočka cei care înţeleg resorturile lumii şi propria lor libertate şi, în cele din urmă, sunt fermenţii unei lumi noi. Dacă Patočka vorbeşte doar despre „cei zguduiţi" şi despre solidaritatea lor, unul dintre discipolii săi, Václav Belohradsky, le dă un nume precis: disidenţii[7]. Pentru Belohradsky, lumea contemporană (şi în particular cea comunistă) este expresia ultimă a raţiunii de Stat provenite din filosofia modernă întemeiată pe principiul certitudinii absolute. Istoria nu mai e pentru omul modern reproducerea unui arhetip ancestral, ci producerea conştientă a unei lumi guvernate de raţiune care relegă tot ceea ce îi scapă sau i se opune în domeniul supravieţuirii unei preistorii ce trebuie în mod necesar eradicată. De o parte sunt „vieţuitorii", cei care trăiesc conştient şi construiesc eficient, de cealaltă parte, „supravieţuitorii", cei care rămân tributari unui trecut din ce în ce mai estompat şi mai şters de activitatea conştientă a celor dintâi. „De o parte e spiritul metodei prin care se face istoria umanităţii, graţie puterii Statului comunist; de cealaltă parte, vocea slabă a scrupulelor care ne leagă «de acordul profund cu ceilalţi», în care experienţa realităţii este înrădăcinată în mod originar. Doar atunci când acest acord irumpe în conştiinţa noastră facem experienţa adevărului şi această experienţă a adevărului este «extrametodică»." (p. 34) Prinse în proiectul totalizant al modernităţii, gândirea şi limbajul au devenit vectorii acestuia. Redescoperirea şi reevaluarea „celeilalte gândiri" şi „celuilalt limbaj", pre-moderne, pre-metodice, vagi, imprecise, comune – dar pe de altă parte deschise spre posibilitatea dialogului – este, într-un anumit sens, întreprinderea cea mai semnificativă a disidenţei.

Ceea ce a caracterizat disidenţa nu a fost faptul de a opune un proiect politic concurent celui al statului, ci regăsirea – atât în sinele propriu, cât şi în viaţa comună – a acelor elemente nealterate de logica metodei şi, ca atare, anterioare acesteia, şi tentativa de a gândi altfel lumea contemporană. A regăsi solul originar al gândirii şi a reactualiza mişcarea acesteia sunt în lumea contemporană – *volens, nolens* – acte politice. A gândi, a gândi cu adevărat, a gândi în afara schemelor vehiculate de specialişti şi funcţionari înseamnă

7. Trimiterile le fac la textul lui Václav Belohradsky, „Sur le sujet dissident", publicat în *Le Messager Européen*, nr. 4/1990, Ed. Gallimard.

a fonda realmente politica. Deoarece, aşa cum spunea Patočka: „Situaţia omului este ceva ce se modifică dacă luăm cunoştinţă de ea."

Într-un mic text, intitulat *Ultima convorbire*, Václav Havel îşi aminteşte de dialogul final pe care l-a avut cu Jan Patočka pe culoarele Ministerului de Interne Cehoslovac (de unde filosoful nu avea să mai iasă viu). Atunci, spune Havel, au discutat, sau mai precis Patočka a desfăşurat tema nemuririi şi tema responsabilităţii. Imaginea aceasta ultimă trimite la *Phaidon*-ul lui Platon şi la regăsirea gânditorului în unitatea gândului care a dat naştere Europei. Dacă lucrurile acestea ajută sau nu? Fiecare să hotărască pentru sine. Patočka a certificat-o cu propria lui viaţă.

Platon şi politica erotică. De la cel sedus la cel redus

Anton Adămuţ

1. Politica erotică – arta gândită a iubirii

Îmi îngădui să încep abrupt acest text şi întreb: există oare vreo legătură între practicarea plăcerii şi accesul la adevăr? Conduce adevărata iubire la contemplarea adevărului? Ceea ce e foarte clar în platonism ţine de acea distincţie care separă erotica obişnuită, aceea curentă (în felul nostru), de erotica filosofică. Preocuparea eroticii obişnuite este dată de relaţia dintre tânăr şi curtezan şi, în locul cel mai înalt al eroticii de tip comun, de modul cum (sau în care) se împacă această relaţie cu onoarea. Subiectul eroticii comune îl reprezintă, prin urmare, curtarea, onoarea şi consimţământul în baza căruia tânărul „alege": să cedeze; cui să cedeze; în ce condiţii să o facă; sub ce garanţii se desfăşoară cedarea ca atare[1].

În *Banchetul* şi *Phaidros*, Platon răspunde acestor interogaţii prin aşa-numitele „discursuri-martor", şase la număr: patru în *Banchetul* (Phaidros, care în *Banchetul* apare ca iniţiator al temei; e acelaşi personaj din dialogul care-i poartă numele; Pausanias, Eryximachos şi Agathon), două în *Phaidros* (Lysias şi primul contra-discurs ironic propus de Socrate). Se va vedea cum, treptat la Platon, etica plăcerii (erotica în sens comun) pregăteşte o morală a renunţării – erotica filosofică. Aflăm o notă comună în „discursurile-martor" (sintagma e a lui Foucault): pe lângă întrebarea – „cui

1. *Cf.* Michel Foucault, *Istoria sexualităţii*, Editura de Vest, Timişoara, 1995, p. 272. Erotica filosofică substituie curtării şi onoarei problematica adevărului şi a ascezei.

să cedezi?", mai ales în *Phaidros*, comunitatea subiectului e dată de caracterul trecător al iubirii; acest tip de iubire, mai devreme sau mai târziu, se destramă. E suficient ca iubitul să înainteze în vârstă pentru a fi părăsit[2]. Alte subiecte comune sunt dependente de caracterul temporal al relaţiei în care se întrec curtezanul şi curtatul.

Un loc aparte ocupă discursul lui Aristofan în *Banchetul*. Cred că Platon nu rezistă aici de a plăti o poliţă consistentă lui Aristofan. Vreau să spun că poetul este pus în situaţia de a justifica în *Banchetul* ceea ce condamna vehement în comediile sale. E mica răutate a lui Platon şi care îl pune pe Aristofan în contra cutumei în dialog (ştiut fiind că Aristofan era un partizan al ei!): este vorba de asimetria de vârstă, sentimente şi comportament între *erastes* şi *eromenos*. În mitul pe care-l prezintă Aristofan, această asimetrie, pe care se întemeiază întregul program paidetico-pederastic, este anulată pe motiv că îndrăgostitul şi iubitul se nasc din împărţirea unei fiinţe unice, asta pe de o parte; pe de altă parte, mitul justifică inclusiv iubirea homosexuală. Jumătatea masculină este dornică de ceea ce este asemenea ei: „afirmă unii că sunt lipsiţi de ruşine. E o inexactitate: nu din neruşinare fac asta, ci din curaj, din bărbăţie şi din caracter viril, fiind dornici de ceea ce le este asemenea. Am o dovadă importantă: astfel de exemplare sunt singurii bărbaţi care intră în politică"[3]. Aici se amuză, mai cu seamă, Platon, în privinţa poziţiei reale a lui Aristofan (şi dacă Platon ştie să se amuze în raport cu Aristofan, eşuează când încearcă acelaşi lucru în raport cu Socrate.

---

2. *Cf. Banchetul*, 183d-e şi *Phaidros*, 231a-233a.
3. *Cf. Banchetul*, 192a. Explicarea pasiunii amorului: jumătatea masculină rezultată din tăierea androginului iubeşte femeia; jumătatea feminină iubeşte bărbatul. Cele care-au rezultat din tăierea femeii nu dau nici o atenţie bărbaţilor, iar cei care provin din despicarea bărbatului iubesc pe bărbaţi. Aceştia din urmă, prin natura lor, sunt cei „mai bărbaţi" (*cf. ibidem*, 191e). Reţin în acest loc şi poziţia lui G. Daux (urmată şi de Yvon Brès), potrivit căreia Platon nu-l detestă pe Aristofan şi n-a vrut să-l descrie nici într-un fel odios (adică urât de zei) şi nici într-unul ridicol (*cf.* Yvon Brès, *Psihologia lui Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, nota 92, p. 256). Atrag atenţia şi asupra lucrării lui Marie Delcourt, *Hermaphroditos. Mituri şi rituri ale bisexualităţii în Antichitatea clasică*, Editura Symposion, Bucureşti, 1996, pp. 112-138. Tot aici o bibliografie adiacentă dă satisfacţie celor nemulţumiţi (pp. 139-142).

Şi încearcă de câteva ori! Apoi se linişteşte, urmează palinodia, chiar dacă mascat).

Toate acestea dau răspuns interogaţiei: ce este iubirea în afara ei? Erotica filosofică vrea să răspundă la întrebarea: ce este iubirea independent de accidentele ei?, ce este ea în însăşi fiinţa ei? *Banchetul*, prin cuvintele Diotimei, şi *Phaidros*, prin legenda povestită de Socrate, operează o deplasare fundamentală a temei; problema se pune altfel faţă de celelalte discursuri asupra lui Eros. Michel Foucault[4] vorbeşte de patru „treceri" care fac distincţia dintre erotica habituală şi erotica filosofică. Amintitele patru „treceri" sunt:

1. *trecerea de la problema conduitei amoroase la întrebarea asupra realităţii iubirii.* Fiind admisă iubirea între cei doi parteneri, deci pe fondul unei iubiri preexistente, chestiunea conduitei trece în plan secund. Diotima şi Socrate sunt interesaţi de *realitatea, natura* şi *originea* iubirii pe care o constată. Lui Agathon îi spune Socrate: „voi arăta mai întâi cine şi ce fel este Eros, pe urmă voi vorbi de faptele lui"[5]. Precizarea metodologică pe care o aduce Diotima pleacă de la sesizarea unei inadvertenţe: participanţii la *symposion* căutau, până la intervenţiile ei, esenţialul despre iubire nu în iubirea însăşi, ci în ceea ce era iubit (*ton eromenon*). N-au văzut pădurea din cauza copacilor, n-au văzut iubirea din cauza iubitului. Dar iubirea îşi dezvăluie propriul adevăr nu dacă este întrebată ce iubeşte, ci dacă întrebarea adresată ei devine: ce este ea, iubirea, în ea însăşi? Prin urmare, din perspectiva metodei, Diotima propune să se revină de la cel care este iubit la cel care iubeşte, de la *ton eromenon* la *to eron*, iar întrebarea trebuie să fie privitoare la acesta din urmă;

4. *Cf.* Michel Foucault, *op.cit.*, pp. 276-280. Un loc, şi încă dublu, care tratează cel puţin „pedagogic" teoria erosului la Socrate şi la Platon îl aflu la Alfred Fouillée în două lucrări: *La Philosophie de Socrate*, II, Librairie Philosophique De Ladrange, Paris, 1874, pp. 202-236; 485-492. Amintesc din acelaşi tom pp. 325-435, unde este prezentată relaţia Socrate-Aristofan şi cauzele, procesul, apărarea şi moartea lui Socrate. A doua lucrare este *La Philosophie de Platon*, Librairie Hachette, Paris, 1888. Tomul cel dintâi prezintă în cartea a VII-a doctrina despre eros (pp. 301-318). Nu pot să nu observ că autorul nostru e cam grăbit când convenienţele îi cer să nu întârzie asupra locurilor „disputate".

5. *Cf. Banchetul*, 201d.

2. *trecerea de la problema onoarei tânărului la problema dragostei pentru adevăr*. E tot o problemă de metodă în joc. Erosul comun definea iubirea pornind de la obiectul ei – iubitul, caz în care iubirea joacă, într-un fel, rolul consecinţei. Întrebarea platoniciană inversează lucrurile: definirea iubirii are ca rezultat identificarea a ceea ce e obiectul ei (şi atunci obiectul iubirii este cel care joacă rolul consecinţei). În erosul comun accentul cade în primul rând pe trup şi abia apoi pe suflet (şi dacă?); în erosul filosofic accentul se mută pe suflet şi pe ceea ce sufletul îşi aminteşte că a văzut deasupra cerurilor (şi atunci el se va lega de obiectul dorit numai dacă află în el, dacă recunoaşte în el, reflexe şi imitări ale frumuseţii înseşi pe care sufletul o contemplase deja). Viaţa sufletului are a fi închinată mai mult onoarei decât filosofiei, iar trupul nu este atât de condamnat pe cât s-ar părea la o repede privire. Frumosul care priveşte corpul e „puţin lucru", dar asta nu înseamnă că e nimic[6]. Caracteristica iubirii adevărate nu presupune anatemizarea trupului; ea presupune raportarea la adevăr;

3. *trecerea de la problema inegalităţii partenerilor la cea a convergenţei iubirii*. Inegalitatea erotică are în vedere faptul că iubitul este *eromenos*, iar îndrăgostitul este *erastes*. Erosul pornea de la cel de-al doilea către cel dintâi. *Eromenos*-ul era cel iubit; i se cerea, ca răspuns, să fie afectuos. Consecinţa era chiar inegalitatea partenerilor pe linia diferenţei dintre iubire şi afecţiune. *Eromenos*-ului, prin inegalitatea creată, i se refuza egalitatea cu instituţia provocatoare. Relaţia lor este imperfect reciprocă (şi alături de această inegalitate mai amintesc: inegalitatea de vârstă, de statut, de experienţă etc.). Cei doi nu iubesc la fel, şi dacă aşa stau lucrurile ei nu depăşesc ambientul erosului comun. Relaţia trebuia să fie perfect reciprocă, şi cum aceasta nu era posibil pe linia inegalităţilor de accident, avea să satisfacă posibilitatea pe linia egalităţii de substanţă – raportarea la adevăr. Chestiunea aceasta ţine de începutul platonismului, de *Lysis*[7] mai cu seamă, unde reciprocitatea şi dezinteresul definesc esenţial prietenia. Căci tema centrală a dialogului este: cineva iubeşte, ţine la cineva; care, atunci, dintre cei doi e prietenul celuilalt? Lysis lui Hippothales, sau invers? Şi Socrate îi

6. *Cf. Banchetul*, 210c.
7. *Cf. Lysis*, 212d şi 219e.

spune lui Lysis că toţi îi vor fi prieteni de se va face înţelept. Exemplul citat din *Lysis* e împrumutat, şi încă pentru acelaşi motiv, de Aristotel în *Etica Nicomahică*[8]: „Trei sunt deci raţiunile ce stau la baza prieteniei (binele, plăcutul şi utilul – n.m.). Dar ataşamentul faţă de lucruri inanimate nu-l desemnăm prin termenul «prietenie», pentru că nu este posibil ca ele să ne răspundă cu acelaşi sentiment, nici ca noi să le dorim binele (ar fi ridicol, dacă e vorba de vin, de pildă, să pretindem că-i dorim binele; tot ce-i putem dori este să se conserve, ca să avem ce consuma)". Relaţia *erastes-eromenos* nu trebuie să fie una de tipul subiect (*erastes*)-obiect (*eromenos*), ci subiect-subiect (în sensul acesta trebuie citit *Phaidros*, 255b-256a; acestei curtări îi ia locul dialectica iubirii şi iubirea e convergentă – ea este şi pentru *erastes*, şi pentru *eromenos* gestul care-i conduce irevocabil spre adevăr);

4. *trecerea de la virtutea băiatului iubit la iubirea mentorului şi la înţelepciunea lui*. Să lămuresc foarte clar o chestiune în raport cu ceea ce va urma în a patra „trecere". *Erastes*-ul este îndrăgostitul, are iniţiativa; trebuie să-şi arate dorinţa şi să fie totodată cumpătat, să facă daruri iubitului, să-l curteze. Pentru toate acestea se simte îndreptăţit să aştepte recompensă (adică să-i cedeze îndrăgitul). De cealaltă parte, îndrăgitul este cel curtat, cel iubit, este obiectul dorinţei îndrăgitorului (şi tocmai din condiţia de obiect vrea îndrăgitul să iasă, fie şi într-un fel iraţional). Curtat fiind, nu are a ceda prea repede şi nici a accepta prea multe omagii. De aici un întreg set de reguli de comportare, de amânări şi piedici destinate să întârzie scadenţa (pentru *eromenos*), recompensa (pentru *erastes*). În această relaţie se perfecţionează „arta curtării".

Prin urmare, îndrăgostitul (*erastes*-ul) are iniţiativa; i se cere cumpătare, stăpânire de sine, adică amânarea dorinţei, ceea ce nu are ca efect diminuarea dorinţei, ci sporirea ei deopotrivă cu avansarea cumpătării către starea de excelenţă. Acum e momentul în care începe să se întâmple ceva: cel care e mai avansat pe calea iubirii (îndrăgostitul) e şi „mai cunoscător" în ale iubirii, şi când Eros se adresează adevărului (în „trecerea" a patra), cunoscătorul (îndrăgostitul) devine şi deţinătorul adevărului (iubirii). Adevărul astfel posedat va fi răsfrânt, va fi revărsat asupra iubitului încât, pe scenă

8. *Cf.* Aristotel, *Etica Nicomahică*, VIII, II, 1155b 30.

apare un nou personaj – îndrumătorul – fără ca el să fie şi cel de-al treilea. Aici e întorsătura – îndrumătorul se substituie *erastes*-ului (îndrăgostitului), dar noi ştim că îndrumătorul nu este altul decât fostul *erastes* aflat acum *în* adevăr (*erastes* în stare de excelenţă). În ce constă întorsătura sau răsturnarea? În posesia adevărului fiind, aflându-se *în* adevăr, *erastes*-ul excelent (adică îndrumătorul) exercită asupra lui însuşi o deplină stăpânire de sine. Astfel că, întrucât rostul celui care posedă este să dea, îndrumătorul răstoarnă rolurile: *erastes* devine *eromenos* şi subiect al iubirii pentru tinerii doritori de adevăr. Răsturnarea presupune renunţarea la *aphrodisia* şi înlocuirea ei cu adevărul. Şi poate pune adevărul întrucât se pune pe el însuşi nu în locul adevărului, se pune pe el însuşi *ca* adevăr. Alcibiade atrage atenţia lui Agathon: „e foarte adevărat că asemenea lucruri nu le face numai cu mine, ci şi cu Charmides, cu Euthydemos şi cu mulţi alţii, pe care îi înşală făcând pe înamoratul. De fapt, el joacă rolul iubitului mai degrabă decât pe-al iubitorului"[9]. Din acest moment, însemnul adevăratei iubiri va fi înţelepciunea maestrului şi nu onoarea *eromenos*-ului, iar relaţia de iubire devine relaţie cu adevărul. Aristofan este, din nou, pus la colţ: „nu jumătatea sa o caută individul în celălalt, ci adevărul cu care fiinţa sa e înrudită"[10]. Ca artă gândită a iubirii, erotica e asceză şi acces comun la adevăr. Căci acolo unde doi sau trei se vor fi adunat în numele adevărului, acolo va fi şi adevărul cu ei. Am făcut aici o parafrază după Matei 18,20, tocmai pentru că înaintea pericopei amintite aflăm pilda cu oaia

9. *Cf. Banchetul*, 222b.

10. *Cf.* Michel Foucault, *op.cit.*, p. 281. În felul acesta citesc spusa potrivit căreia „Platon ar fi fost scandalizat de ceea ce noi numim dragoste... Iar iubirile sublime, cea a lui Dante pentru Beatrice, cea a lui Petrarca pentru Laura, i s-ar fi părut nişte boli ale sufletului. Şi *Banchetul* conţine idei şi expresii care ne-ar scandaliza dacă nu l-am citi cu o anume distanţă istorică... Pentru Platon dragostea nu este propriu-zis o *relaţie* ; este o aventură solitară. Citind anumite fraze din *Banchetul* este imposibil să nu te gândeşti, în ciuda caracterului sublim al conceptelor, la un Don Juan filosofic. Diferenţa este că drumul lui Don Juan merge în jos şi se termină în infern, în timp ce acela al amantului platonic culminează cu contemplarea ideii. Don Juan este subversiv şi, mai mult decât dragostea femeilor, îl inspiră orgoliul, tentaţia de a-l sfida pe Dumnezeu. Este imaginea răsturnată a erosului platonician" (*cf.* Octavio Paz, *Dubla flacără. Dragoste şi erotism*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 43-44).

rătăcită (Matei 18,10-14). Îndrumătorul de mai sus şi de la poalele Olimpului e un fel de păstor, şi cine bate păstorul risipeşte turma (Zaharia 13,7 ; Matei 26,31 ; Marcu 14,27).

2. Studiu de caz – *Banchetul* („Discursurile-martor" sau aproximările succesive)

Ce urmăreşte succesiunea discursurilor din *Banchetul*? Cumva să demistifice progresiv iluziile iubirii? Posibil! Platon e aici, pur şi simplu, metodic. Primele cinci discursuri, aşa-numitele „discursuri--martor", sunt preliminarii şi lucrează prin aproximări succesive. Asta vrea să spună nu că ar fi eronat conţinutul lor sau că Platon nu le-ar admite în nici un fel (aşa cum procedează Robin şi Flacelière, de pildă). Lucrurile sunt mult mai simple. Platon face o istorie a concepţiilor despre Eros de dinaintea sau din timpul său. Iată de ce ele sunt aproximări. Apoi, fiecare discurs este supus criticii vorbitorului următor care-şi prezintă propria poziţie şi tot aşa până la Aristofan, al cărui discurs poartă amprenta autorului. Nu este vorba, prin urmare, de o poziţie pe care Platon o ia faţă de mai vechile sau mai noile concepţii asupra iubirii ; este doar un exerciţiu de retorică, spune Yvon Brès. Asta ar fi o ipoteză. Alta ar avea în vedere faptul că Platon însuşi nu ar fi fost străin de aderarea la asemenea teorii înaintea *Banchetului*. O degrabă concluzie poate sugera că e mai mult în această succesiune decât un exerciţiu retoric dublat de o recapitulare autobiografică. Primele două ipoteze sunt, într-un fel, clasice. O a treia ipoteză este formulată în felul următor : „dacă iubirea este locul iluziei şi al mistificării necesare, putem să considerăm că, de fapt, conţinutul primelor cinci discursuri reprezintă deja o ştiinţă a acestor iluzii şi că progresia pe care o exprimă succesiunea lor este o analiză critică tot mai aprofundată a ceea ce ar dezvălui explicitarea reprezentărilor inconştiente care însoţesc sentimentul iubirii"[11]. De altfel, din perspectiva însăşi a metodei, *Banchetul* şi *Phaidros* fac figură aparte, şi aceasta tocmai din pricina subiectului tratat. În general, dialogurile platoniciene se regăsesc,

11. *Cf.* Yvon Brès, *op.cit.*, p. 258. De văzut şi Vasile Muscă, *Introducere în filosofia lui Platon*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, pp. 144-153.

cele de mai târziu în cele anterioare, cel puţin în anumite puncte şi cu siguranţă în metoda de „progresie dialectică" pe care o respectă cel mai adesea. Nu este cazul, am spus, *Banchetului* şi dialogului *Phaidros*. Problema, la nivelul *Banchetului*, este de a şti dacă Platon ajunge cumva la adevărul iubirii aşa cum vrea el să-l construiască. Faptul este mai mult decât plauzibil şi trece prin cele cinci „discursuri-martor". Le punctez pe scurt.

a. *discursul lui Phaidros*[12]. Ca personaj, Phaidros nu este ales la întâmplare. La vremea *Banchetului* are aproape 35 de ani şi e, în toată puterea cuvântului, un snob sadea, „o victimă predestinată a oricărei mode culturale"[13]. Phaidros spune că iubirea te face curajos, iar relaţia *erastes-eromenos* procură *areté* (sub forma curajului). Este dat exemplul cu Alcesta care preferă să moară pentru soţul ei – Admetos, spre deosebire de tatăl acestuia din urmă care nu acceptă sacrificiul. E un discurs convenţional şi care exprimă o concepţie răspândită în Grecia vremurilor acelora. Phaidros găseşte cu cale să aducă un elogiu iubirii, şi nu e singurul (Socrate îi va admonesta[14]);

b. *discursul lui Pausanias*[15] e demn de atenţie în ciuda personajului ridicol. Demn de atenţie pentru că vorbeşte de cei doi Eros, cu alte cuvinte de gradele de excelenţă ale iubirii. Pausanias vorbeşte de valoarea iubirii şi stârneşte râsul lui Aristofan tocmai pentru că vorbitorul era renumit pentru aventurile lui erotice (vezi aluziile lui Socrate şi Aristofan la Pausanias şi Agathon[16]). În fine, *areté* este scopul relaţiei de iubire şi iubirea masculină este sursă de *areté*. Concluzia lui Pausanias: „trebuie ca cele două cerinţe ale noastre, cea cu privire la dragostea pentru băieţi şi cea cu privire la dragostea pentru filosofie, sau pentru orice alte destoinicii, să se îmbine într-una singură"[17]. Nu este nici o îndoială: pentru Pausanias sunt de acelaşi ordin pederastia şi filosofia, dragostea pentru băieţi şi

12. *Cf. Banchetul*, 178a-180c.
13. Vezi Gabriel Liiceanu, „Lămuriri preliminare la *Phaidros*", în Platon, *Opere*, IV, p. 373, precum şi Petru Creţia, „Despre iubire", studiu introductiv la *Banchetul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 21-22.
14. *Cf. Banchetul*, 198c-199b.
15. *Cf. ibidem*, 180c-185e.
16. *Cf. ibidem*, 177d-e; 193b-c.
17. *Cf. ibidem*, 184c-d, traducere de Petru Creţia.

dragostea pentru filosofie. Pausanias vede iubirea ca pe un soi de contract moral în care valoarea iubirii ca atare este dependentă de valoarea persoanei pe care o iubeşti (de aici şi ridicolul lui Pausanias). De altfel, discursurile de până la Socrate confundă iubirea cu valoarea şi cea mai de sus valoare a iubirii la care pot ajunge este *areté*. Crezând că rezolvă problema în felul acesta, „discursurile-martor" abia află termenii problemei, căci Socrate nu se opreşte la *areté*; de la *areté* pleacă. Dar, vorba lui Aristotel, „cine nu ştie unde e nodul nu poate să-l dezlege"[18];

c. *discursul lui Eryximachos*[19]. Primele cinci intervenţii, în ansamblu, fac referiri la teorii literare, filosofice şi chiar medicale asupra iubirii. Intervenţia lui Eryximachos prezintă iubirea ca pe o realitate biologică şi cosmologică. Medic fiind, Eryximachos pune trupul înaintea sufletului. Medicul nu este însă brutal în felul maniheic: „ce ne-a spus adineauri Pausanias, că-i frumos să ne bucurăm de iubirea oamenilor superiori şi ruşinos să ne amestecăm între cei desfrânaţi, rămâne-n picioare şi pentru corpuri"[20]. Cred că medicul e chiar subtil aici, în ciuda lui Robin care-l consideră pe Eryximachos un spirit inferior inclusiv lui Pausanias. Şi spun că e subtil pentru că, în realitate, el nu apără trupul, ci justifică sufletului faptul că e în continuarea a ceva care nu e absolut blamabil. Iar medicina că este altceva decât „ştiinţa prin care se cunosc afecţiunile corpului referitoare la refacere şi istovire"[21]; în traducerea lui Petru Creţia, pasajul sună astfel: „căci medicina este, pentru a o numi pe scurt, ştiinţa stărilor de iubire din trup în ceea ce priveşte umplerea şi golirea". Definiţia este fiziologică în formă, este psihosomatică în conţinut şi, îndrăznesc să cred, chiar mai mult de atât. Citez în continuare pe Eryximachos: „iar doctorul cel mai bun este acela care pune un diagnostic sigur pentru a şti când avem de-a face cu amorul superior, când cu cel ruşinos? Cât despre cel care-i în stare să

18. *Cf.* Aristotel, *Metafizica*, III(B), 1, 995a. „Căci unora ca aceştia nu le e lămurit scopul cercetării lor, ci doar aceluia care mai înainte şi-a formulat îndoielile. Apoi neapărat că e în stare să judece mai bine acela care, ca la un proces, a ascultat toate argumentele părţilor în cauză." (995b)
19. *Cf.* *Banchetul*, 186a-189a.
20. *Cf.* *ibidem*, 186c, traducere de Cezar Papacostea.
21. *Cf.* *ibidem*, 186c, traducere de Cezar Papacostea.

transforme amorurile, care le poate înlocui reciproc, care-l trezeşte cui îi lipseşte şi-i este necesar, sau îl înlătură de unde-i înrădăcinat, acela este adevăratul tehnician. Căci el e capabil să dezvolte o amiciţie între cele mai duşmănoase elemente ale corpului şi să trezească în toate o atracţie reciprocă"[22]. Aşa arată legătura dintre Eros şi medicină, şi ca un om de ştiinţă ce era, medicul ne spune că natura corpurilor organizate conţine în ea ambii Eros fără contradicţie, la fel cum trupul, tot fără de contradicţie, conţine sănătatea şi boala, e drept, nu în acelaşi timp şi nici sub acelaşi raport. E de remarcat că Platon nu ridiculizează pe Eryximachos (aşa cum face Pausanias!), deşi este un personaj care se leagă şi de unul, şi de celălalt (de Aristofan). La sfârşitul cuvântării lui Pausanias, Aristofan, cuprins de un râs nervos şi care îl face să sughită („fie pentru că mâncase prea mult, fie din altă pricină"[23]) când aude pe Pausanias făcând morala iubirii, intervine în discuţie. Cere lui Eryximachos fie să-l lecuiască de sughiţ, fie să-şi continue discursul până ce deranjul îl părăseşte. Medicul face şi una, şi alta. Oricum, la începutul cuvântării sale, Aristofan îl tachinează pe medic[24]. O face surâzând şi Eryximachos promite să-l ierte[25]. Din perspectivă strict filosofică, intervenţia lui Eryximachos este de reţinut din două motive:

- înţelegerea iubirii ca *phylia*, şi dacă *phylia* ar fi între doi indivizi, aspectul n-ar depăşi condiţionarea morală. Eryximachos are în vedere o *phylia* cosmică, în care *phylia* este mai mult *afinitate*; a iubi înseamnă, pentru medicul nostru, a fi în armonie cu întreg cosmosul. Medicul ştie că este peste putinţă ca întregului să-i meargă bine dacă părţii îi merge rău;
- cât priveşte demistificarea iluziilor iubirii, Eryximachos merge mai departe decât Pausanias: „aşa cum discursul lui Pausanias

22. *Cf. ibidem*, 186d, traducere de Cezar Papacostea.
23. *Cf. ibidem*, 185c.
24. *Cf. ibidem*, 189a-c.
25. *Cf. ibidem*, 189c. Am spus că Aristofan a fost împiedicat de un sughiţ rebel să ia cuvântul. Eryximachos îi recomandă trei procedee de a scăpa de disconfort: să-şi ţină respiraţia cât mai mult timp; să procedeze la o gargară cu apă sau să-şi gâdile nările cu o pană. Sughiţul încetează, dar Aristofan nu ne spune de care procedeu s-a servit! Dincolo însă de aspectul cumva comic al problemei, episodul ilustrează ceva mult mai profund: „condiţionarea psihică a tulburărilor fiziologice" (*cf.* Yvon Brès, *op.cit.*, p. 262).

este denunţarea indirectă a unei manevre de seducţie sentimentală care încearcă să treacă drept o teorie morală, tot aşa cosmologia lui Eryximachos este denunţarea indirectă a iluziilor erotice care încearcă să se dea drept intuiţii metafizice"[26];

d. *discursul lui Aristofan*[27]. Poetul spune, în esenţă, că iubirea înfăptuieşte din nou vechea natură prin unirea părţilor. Trei sunt binefacerile iubirii:

- ne readuce la desăvârşirea noastră firească, desăvârşire pierdută (şi prin care s-a pierdut Cerul) în momentul suspendării unităţii fiinţei originare;
- iubirea dă fiecăruia locul care i se cuvine şi din direcţia împărţirii locurilor ea nu nemulţumeşte pe nimeni;
- nimeni nu se plictiseşte în iubire, căci ardoarea ei e neîncetată[28].

Yvon Brès este de părere că în discursul aristofanesc, demistificarea iluziilor iubirii atinge punctul maxim întrucât aici aflăm reprezentările cele mai fantastice[29]. Este însă un soi de „adevăr al fantasmei", întrucât mitul e, simultan, şi fals, şi adevărat; este „uimitor de fals căci mitul aristofanic apare ca un produs al imaginaţiei delirante; dar, în acelaşi timp, uimitor de adevărat, căci exprimă ceea ce orice îndrăgostit ajunge să-şi imagineze fără să vrea când încearcă să exprime ceea ce simte: credinţa în predestinarea sentimentală, impresia că iubirea este într-adevăr întâlnirea unui fel de jumătate pierdută"[30]. Fiinţele au fost împărţite, ameninţate cu o

26. *Cf.* Yvon Brès, *op.cit.*, p. 262. Ceea ce se câştigă aici este un progres în analiza iubirii. Cele cinci discursuri câştigă în lungime. Cu Socrate, câştigul va fi în profunzime.
27. *Cf. Banchetul*, 189a-194e.
28. *Cf.* Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*, Editura de Vest, Timişoara, 1992, p. 147. Nu e de nespus că Ficino alege pentru cuvântarea lui Aristofan tot un poet – Cristofano Landino şi pe care îl prezintă astfel: este „omul a cărui ştiinţă e demnă de admiraţie, pe care îl cunoaştem drept poetul ce este în timpurile noastre demnul urmaş al lui Orfeu şi al lui Platon" (*ibidem*, p. 134). El va expune „doctrina întunecată şi complexă a lui Aristofan", spune Ficino.
29. *Cf.* Yvon Brès, *op.cit.*, pp. 262-266. Iar înjumătăţirea de care aminteşte Aristofan, şi care e de regăsit în fragmentul 61 din Empedocle, are ca efect pe termen lung deprecierea temei iubirii în literatură.
30. *Cf. ibidem*, p. 266. Vezi şi Petru Creţia, *loc.cit.*, pp. 36-43. Mitul este, până la urmă, un sistem de comunicaţii, un mesaj, un mod de semnificaţie,

nouă împărţire ; am, prin urmare, o primă însingurare care urmează celei dintâi împărţiri, şi o a doua însingurare care îndepărtează pe cel împărţit de origine în momentul în care cealaltă parte moare : „de vreme ce fiinţa era tăiată în două, fiecare jumătate dorea să se alipească celeilalte jumătăţi... Când una din jumătăţi murea, partea rămasă singură căuta împreunarea cu altă jumătate părăsită, fie că dădea peste jumătatea unei femei întregi, fie că era jumătatea unui bărbat"[31]. Numai că astfel rasa mergea spre stingere şi, în sfârşit, Zeus se milostiveşte de neamul omenesc şi strămută în faţă organele genitale. Dar toate acestea nu sunt posibile în mit decât dacă iubirea se însoţeşte cu reamintirea. Se poate constata, pe de altă parte, o gradare a erorii sau iluziilor iubirii de-a lungul discursurilor ; gradul lor cel mai avansat de demistificare este de aflat în mitul lui Aristofan, şi dacă toată această chestiune este pusă în relaţie cu vederea (privirea), atunci, urmând pe Brès, spun că Pausanias este mai orb decât Eryximachos, că acesta este mai orb decât Aristofan încât, pe măsură ce înaintăm, ochii se curăţă, privirea se adaptează ambientului şi constat, acum, ca pe un paradox, că ea se adaptează nu depărtându-se de mit, ci adâncindu-se în el. Într-un fel, şi din acest motiv chiar, metafizica, în general, şi cea platoniciană în special, se însoţeşte cu o anume lipsă de rigoare (lipsă care e de recunoscut, în chip fatal, în tipurile de limbaj). Pseudomoralismul lui Pausanias, erotica biocosmică a lui Eryximachos şi antropologia fantastică a lui Aristofan dau treptele urcuşului (şi al katabasei, prin anamneză) erosului demistificat. Mai e o treaptă însă, cea a lui Agathon, şi nu cea din urmă ;

e. *discursul lui Agathon*[32]. E ultimul dintre „discursurile-martor" şi închide, la prima vedere, un cerc. Platon pare să revină, prin Agathon, la Phaidros şi la discursul începător. Agathon e plat, repetitiv, plictisitor de mediocru în ceea ce spune. La urma urmei e poet tragic şi nu e nici un tragism în ceea ce afirmă ! Robin şi Brès se îndoiesc, plecând chiar de la conţinutul acestui discurs şi de la finalul dialogului, că Agathon ar fi fost iubitul lui Socrate. Există

---

o formă. Iar *propriul* mitului este faptul de a „transforma un sens în formă. Altfel spus, mitul este un furt de limbaj" (*cf.* Roland Barthes, *Mythologies*, Éditions du Seuil, 1957, pp. 215, 239).

31. *Cf. Banchetul*, 191a-b, traducere de Cezar Papacostea.

32. *Cf. ibidem*, 194e-197e.

însă o situaţie care pune sub semnul întrebării platitudinea discursului lui Agathon. În joc e finalul dialogului, epilogul. Eryximachos, Phaidros şi alţi câţiva, care nu interveniseră în dialog, părăsesc casa lui Agathon. Aristodem, povestitorul din dialog, adoarme. Când s-a trezit înspre zi vede că unii adormiseră. Treji erau doar Socrate, Aristofan şi Agathon. Discutau. Ce? Aristodem nu-şi aminteşte, era mahmur. „Mai însemnat, zise el (Aristodem, n.m.) era faptul că, până la urmă, Socrate izbutise să facă pe ceilalţi a recunoaşte împreună cu dânsul că autorul de comedii trebuie să ştie a face şi tragedii; că adevăratul dramaturg este egal de bun în tragedie ca şi în comedie... Iar după ce-au fost siliţi să admită şi asta, nu-l mai putură urmări, căci adormiseră şi ei. Cel dintâi aţipise Aristofan. După el, când zorii se revărsau, pică şi Agathon"[33]. Sunt câteva lucruri aici. Socrate rămâne cu doi poeţi, un comic şi un dramaturg. Discursul lui Aristofan e mai curând tragic; cel al lui Agathon e plin de bunăvoinţă, nu e în nici un fel asemănător cu ceea ce Agathon face în mod obişnuit. Urmează că problema nu e Aristofan, ci Agathon, atât timp cât Socrate arată graniţele absolut laxe ale fiecărui tip de artă pe care poeţii o practică. Problema lui Agathon e: cum poate fi atât de stupid? Sau chiar este el stupid, aşa cum discursul pare să demonstreze? Dar oare nu cumva se exprimă Agathon prin antifrază? Nici faptul că adoarme în urma lui Aristofan nu pare la întâmplare. E tot un soi de antifrază pentru că nu face lucrul pe care Socrate îl spune în final amândurora. Unii cred că antifraza este deja cam mult pentru Agathon. Brès e printre aceştia. Mai degrabă admitem că Agathon chiar crede ceea ce spune, şi încă e mare lucru, căci Agathon, în mediocritatea lui, pune o problemă nouă: el vorbeşte de iubirea în sine, şi nu de iubirea ca relaţie. În acest caz, discursul lui Agathon face mai mult servicii decât deservicii. E un deserviciu în economia dialogului întrucât cei de dinainte, şi apoi Socrate, arată că iubirea nu poate fi de alt ordin decât acela al relaţiei; e un serviciu şi o problemă nouă întrucât pregăteşte intrarea în scenă a Diotimei. E vorba de numita descoperire a frumosului în sine[34]. Agathon e aici un înainte-mergător al Diotimei, aşa cum e Ioan Botezătorul pentru Isus, încât unul se aseamănă celuilalt, dar cel

33. *Cf. ibidem*, 223d, traducere de Cezar Papacostea.
34. *Cf. ibidem*, 210e-212b.

de-al doilea nu datorează nimic celui dintâi. Relaţia interumană trebuie depăşită ; nu se poate ca iubirea să sfârşească toată şi întreagă în celălalt, doar în celălalt. E nevoie de altceva. Diferenţa este esenţială : „la Diotima, iubirea se depăşeşte spre altceva decât ea însăşi, în timp ce la Agathon ea nu se poate depăşi decât spre sine, ceea ce, de fapt, exclude orice depăşire"[35]. Şi Agathon lasă loc ambiguităţii când îşi încheie intervenţia : „ăsta-i, Phaidros, cuvântul meu. Asta-i închinarea pe care o fac zeului. Am dat o dreaptă măsură fanteziei şi seriozităţii, pe cât mi-a stat în putere"[36]. Şi pentru ca ambiguitatea să nu se disipe cumva, când Agathon îşi termină discursul, toţi aplaudă zgomotos !

Primele cinci discursuri prezintă punctul de vedere al retoricii şi întrecerea consta, în realitate, în a vedea cine aduce elogiul cel mai frumos lui Eros. Socrate ştie bine asta şi tocmai de aceea intervine acum. Spune că socoteşte peste putinţă să mai vorbească şi el despre Eros după cele ce s-au spus înaintea lui. Oricum, atrage atenţia Socrate, a vorbi despre zei nu înseamnă a enumera cât mai multe calităţi sau bunurile pe care zeul le hărăzeşte. Acum decide Socrate că el nu e în stare să slăvească pe zeu în felul acesta, adică în continuarea „discursurilor-martor". Socrate ironizează pe Agathon prin intermediul lui Eryximachos ; discursul lui Agathon îi aminteşte, printr-un joc de cuvinte, de Gorgias şi de Gorgona[37], după cum Socrate nu va rosti propriu-zis un discurs, ci va relata ceea ce a auzit de la Diotima. Nu face asta decât după ce i se îngăduie o discuţie cu Agathon în urma căreia poetul retrage aproape tot ceea ce spusese despre Eros[38]. Prin urmare, Eros, este nevoit să accepte Agathon, nu mai e nici zeul cel mai frumos, şi nici zeul cel mai bun. Apoi, de la

35. *Cf.* Yvon Brès, *op.cit.*, p. 268. Foarte reuşită analiza lui Brès, şi ţin să spun că, personal, nu am marşat pe diferenţa psihanalitică pe care, în fond, lucrarea ca atare, a lui Brès, este construită. O întemeiere metafizică însă nu lipseşte analizei lui Brès. Aş spune, chiar, dimpotrivă. Amintesc, ca pe o lectură tot în cheie psihanalitică, două lucrări : S. Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1992, şi Paul-Laurent Assoun, *Freud, filosofia şi filosofii*, Editura Trei, f.l., f.a., cap. II : „Freud şi Platon", pp. 151-172.

36. *Cf. Banchetul*, 197e.

37. *Cf. ibidem*, 198c.

38. *Cf. ibidem*, 199c-201c.

Diotima, Socrate află *cine, ce fel* este Eros şi *care sunt lucrările lui* (aşa cum procedase Agathon însuşi[39]).

Către începutul dialogului aflu însă un episod semnificativ. Înainte de a intra la Agathon, Socrate şedea retras în poarta unei case vecine. „Obiceiul lui", spune Aristodem. Pe la mijlocul mesei apare şi Socrate. Agathon, care se aşezase în capul mesei (era gazdă), îl strigă şi-i spune să se aşeze lângă el, „poate mă molipsesc cu ceva de la un înţelept". Socrate ocupă loc şi spune : „ce bine ar fi, Agathon, dacă înţelepciunea ar avea darul să curgă ori de câte ori ne atingem unii de alţii". Şi după ce Socrate îşi declină puţina înţelepciune („slabă şi şovăitoare ca un vis"), laudă pe Agathon pentru înţelepciunea lui strălucită şi măreaţă. Agathon se prinde şi replică : „îţi baţi joc de mine, Socrate"[40]. De ce nu ar fi în acest loc[41] începutul discret al controversei dintre filosofie şi poezie ? Dovadă că Socrate, analizând ultimul „discurs-martor", nu face decât să arate cât de eronată e concepţia poetului despre Eros. Să vedem ce crede preoteasa Diotima sau poate Socrate ori, de ce nu ?, Platon însuşi, despre tema în discuţie.

3. Secretul Diotimei – Platon contra Socrate (sau despre cum are dreptate cel redus)

Cât priveşte pe Diotima, comentatorii se împart în două tabere : după unii, Diotima este un „personaj adevărat" ; după alţii este un personaj fictiv şi purtătoarea de cuvânt a lui Platon[42]. Robin vorbeşte

39. *Cf. ibidem*, 201d.
40. *Cf. ibidem*, 175a-e.
41. *Cf. ibidem*, 175e.
42. Cei mai mulţi comentatori sunt de părere că Diotima este un personaj fictiv. Amintesc dintre aceştia pe : Fr. Ast (Fredericus Astius), *Lexicon Platonicum*, München, 3 volume, 1835-1838 ; Karl Friedrich Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839 ; R.G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1932 (ed. I, 1909) ; Robert Flacelière, *L'amour en Grèce*, Paris, 1960 ; Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1933 ; Gregory Vlastos, *Socrate. Ironist şi filozof moral*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.
Dintre cei care cred că Diotima a fost un personaj real amintesc doar pe Alfred Edward Taylor, *Plato. The Man and His Work*, Londra, 1926. Poziţia

despre faptul că „există două persoane în filosoful Platon". Nu este vorba de „cei doi Socrate" – unul al lui Platon, celălalt aparţinător lui Xenofon. Nu, lucrurile stau altfel: prima persoană e „reprezentată de Socrate însuşi", în a doua „îl regăsim pe autenticul Platon". J. Burnet şi A.E. Taylor susţin teza aceasta: „dialogurile care îl au drept personaj principal pe Socrate reprezintă un fel de «memorial», iar cele în care el apare doar episodic sau deloc constituie pentru Platon un mod de a-şi înfăţişa propriile idei"[43]. Pe scurt, Diotima este strategia onomastică a lui Platon.

Se pare că ipoteza potrivit căreia Diotima e purtătoarea de cuvânt a lui Socrate capătă consistenţă în chiar interiorul *Banchetului*. Să vedem şi cum.

---

lui Yvon Brès este suficient de ambiguă. Asupra ei mă opresc în textul propriu-zis. Cât priveşte onomastica, Socrate însuşi pare să sugereze că Diotima nu este un personaj real. În *Banchetul* (208b) o întâmpină cu formula: „preaînţeleaptă Diotima" (*sophotate Diotima*) – numele înseamnă: „ceea care îşi are onoarea de la Zeus" şi, prin filiaţie, s-ar afla „în posesia celei mai înalte înţelepciuni şi autorităţi" – *cf.* Gregory Vlastos, *op.cit.*, nota 128, p. 225. În cazul acestei prime etimologii propuse pentru Diotima, secvenţa *Dio* indică un instrumental; în cazul al doilea, aceeaşi secvenţă indică obiectul direct. Fac această precizare la sugestia colegului Adrian Muraru care e în drept să afirme că etimologiile, cele două, nu pot fi susţinute simultan lipsite fiind de aceste elementare precizări. Amintesc doar, pentru comparaţie, că *Teologia mistică* a lui Dionisie Areopagitul este adresată lui Timotei („Timaios" este şi nume propriu, şi adjectiv: *timaios, a, on*, şi înseamnă „onorat", „onorabil"). „Timotei" este, astfel, acela a cărui onoare se află în/la Dumnezeu.

43. *Cf.* Léon Robin, *Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1996, p. 29. Că Diotima este un personaj imaginar şi că ideile ei sunt în chip evident ale lui Platon crede şi Petru Creţia care, de asemenea, sintetizează motivele pentru care Platon a pus în gura Diotimei ceea ce punea de obicei în gura lui Socrate. Motivele ar fi: doctrina Diotimei are un caracter revelat, fapt care nu contravine funcţiei sacerdotale, dimpotrivă; discursul Diotimei e totuşi un elogiu, deşi de alt fel. Fiindcă acesta era şi „programul" serii şi Socrate nu era obişnuit să rostească elogii, transferă Diotimei sarcina pentru a nu fi nepoliticos faţă de ceilalţi; Socrate e consecvent cu tema neştiinţei sale: adică tot ceea ce relatează, a aflat de la altcineva; Socrate ştie, de bună seamă, că vorbirea lui va fi cea mai bună. Nu vrea să-şi asume, din delicateţe, victoria; un alt motiv ar fi Pausanias: acordând pederastiei un loc atât de important, Socrate vrea să evite de a fi pus, fie şi involuntar, în situaţia neplăcută a lui Pausanias (*cf.* Petru Creţia, „Despre iubire", studiu introductiv la Platon, *Banchetul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 45-46).

Agathon vorbeşte de iubirea în sine şi Socrate îl ia peste picior făcându-l să recunoască faptul că Eros este iubirea pentru cineva, de ceva, nu iubire de ea însăşi[44]. Este foarte important de spus că poziţia socratică e afirmată înainte de a fi prezentată poziţia Diotimei. Urmează că, spaţial, cel puţin, în economia dialogului, descoperirea frumosului în sine – poziţia Diotimei – succede opţiunea socratică pentru iubirea ca relaţie, ca intermediar şi ca posesie (dorinţă). Iar dorinţa e carenţă şi expresie a imanenţei. Cum este înlăturată? (şi dorinţa, şi carenţa, imanenţa deopotrivă)? Plecând chiar de la mersul speculaţiei în platonism şi de la poziţia lui Socrate faţă de suflet şi transcendenţa Formei în dialogurile de tinereţe şi cele de maturitate. Socrate, la început, nu vede o diferenţă între *suflet* şi *eu*; dacă eul crede, sufletul crede[45]. Abia dialogurile de maturitate vorbesc de transmigraţie şi de transcendenţa Formei. Mă interesează corelativul ontologic al transmigraţiei: Forma pe care vrea să o definească, există ea? Constituirea unui răspuns marchează etape succesive: de la problema definiţiei[46] până la cea a ipotezei[47] şi a postulatului[48] – problema definiţiei Formei, Forma devine ipoteză în *Phaidon* şi postulat în *Republica*. Trecerea este de sesizat în modul de punere al întrebării: *Hippias Maior* (287c) întreabă dacă Dreptatea există; la nivelul lui *Phaidon* (65d) întrebarea devine: putem percepe Dreptatea, Frumuseţea cu simţurile? Răspunsul este negativ. Chestiunea devine în acest moment: câtă vreme iubirea este o relaţie desfăşurată în imanenţă, ea nu poate scăpa simţurilor. Relaţia are a se modifica (sau nu!) în felul următor:

- fie rămâne relaţie ca atare între cel care iubeşte (*erastes*) şi cel care este iubit (*eromenos*), situaţie pe care Socrate însuşi încearcă să o evite tocmai pentru a elimina postura neplăcută în care eşuase Pausanias;
- fie rămâne relaţie într-un fel tautologic, adică iubirea se depăşeşte pe sine pentru a se ajunge pe sine (şi atunci Eros nu mai este nici depăşire şi nici măcar relaţie). Este situaţia lui Agathon care

44. *Cf. Banchetul*, 199e.
45. *Cf. Gorgias*, 486e; *Criton*, 47e.
46. *Cf. Euthyphron*, 5d; 6d.
47. *Cf. Phaidon*, 100b.
48. *Cf. Republica*, 596a.

săvârşeşte un, să-i spun, „*epochè* erotic" şi nu mai află nimic în afara parantezei;

- fie poziţia Diotimei (a lui Platon) care propune depăşirea netautologică dinspre imanenţa spre transcendenţa Formelor (chestiune discret prezentă şi suspendată în intervenţia lui Agathon). Spune Diotima: cel care năzuieşte spre această Frumuseţe veşnică şi care nu este mai frumoasă aici pentru a fi mai urâtă dincolo, „nu şi-o va putea închipui ca având faţă sau mâini sau orice altceva mai are un trup"[49]. Transcendenţa, văd, devine condiţia absolută a depăşirii şi în depăşire abia relaţia se suspendă acolo unde chiar trebuie.

Ceea ce nu e clar revine la aceasta: dacă poziţia Diotimei este poziţia lui Platon, care este atunci poziţia ultimă a lui Socrate? Căci sacrificatul pare maestrul însuşi – Socrate! Se observă apoi că Socrate are în dialogul cu Diotima rolul pe care l-a jucat Agathon în dialogul cu Socrate (şi Agathon a ieşit şifonat din dialog!). Mai este o problemă: Socrate nu doar joacă rolul lui Agathon, el se comportă ca Agathon! O precizare de natură cronologică e de făcut: acţiunea din *Banchetul* poate fi plasată în anul 416 (Socrate avea 53 de ani); în 430, după consemnarea lui Tucidide, a fost marea ciumă din Atena de care a murit şi Pericle un an mai târziu (429). Urmează că în anul molimei Socrate avea 39 de ani, aproape de vârsta pe care Agathon o are în momentul *Banchetului*. Iată un scurt dialog Socrate--Agathon:

- *Agathon*: „Nu mai sunt în stare, Socrate, să-ţi stau împotrivă. Fie cum zici tu".
- *Socrate*: „Nu, iubite Agathon. Nu mie nu-mi poţi sta împotrivă, ci adevărului. Să-i stai împotrivă lui Socrate nu e deloc greu. Şi acum o să te las în pace. În schimb o să încerc, cât îmi stă în putere, să vă înfăţişez vorbirea despre Eros pe care am auzit-o *cândva* (s.m.) de la o femeie din Mantineia, Diotima"[50]. De acest *cândva* e vorba. De ce? Pentru că Diotima începe prin a-l combate pe Socrate, numai că este vorba despre acel Socrate din timpul molimei şi părerea lui de atunci e identică părerii lui

49. *Cf. Banchetul*, 211a-b, traducere de Petru Creţia.
50. *Cf. ibidem*, 201c-d, traducere de Petru Creţia.

Agathon din momentul *Banchetului* (ceea ce vrea să spună că Socrate însuşi se rafinează trecând de la dialogurile de tinereţe la acelea de maturitate, inclusiv *Phaidros* şi *Banchetul*). În felul acesta devine foarte limpede ce nu crede Socrate despre Eros şi cum e cu sine ironic când pune în ordine pe Agathon (de fapt, cronologic, se pune pe sine în ordine) ; nu la fel de limpede este şi la ce ajunge el, Socrate, nu Platon. Nu e mai puţin adevărat că Diotima însăşi lasă cel puţin două probleme suspendate în legătură cu demonul ca fiinţă intermediară, Eros având statutul opiniei adevărate (*orthé doxa*)[51] :

- omul este (în definitiv şi definitiv) o entitate carentă întrucât dorinţa este expresia şi semnul carenţei (lipsei). Eros nu este de esenţă divină pentru că, fiind dorinţă, este şi el carenţă. Nu este însă nici om, căci e născut din zei, şi constat că este singurul caz de acest fel din mitologia grecilor : natura zeiască nu se transferă în totalitate asupra celui născut sau felul în care se transferă dă seamă de atributele genitorilor. Ce nu arată Diotima este legătura dintre un intermediar (Eros) şi un carent (omul) ;
- în continuarea acestei suspendări avem şi un ciudat transfer de la *esenţă* la *funcţie*, transfer în virtutea căruia Eros mijloceşte între două tipuri ontologice : zeii şi oamenii. Regăsesc problema aceasta în persoana lui Cristos, dar aici chiar este cu putinţă dacă avem în vedere dubla natură a lui Isus. Nu este cazul în ceea ce-l priveşte pe Eros : natura lui nu e dublă, chiar dacă e mixtă. Limpede spus, situaţia lui Eros basculează între *entitate* şi *relaţie*. Eros este o entitate intermediară între extreme (dar nu între oameni şi zei, căci aici nu avem extreme şi în acest caz Eros este *relaţie*), adică nici-nici ; este apoi relaţie, adică şi-şi. Eros are o *esenţă* – este entitate intermediară, şi o *funcţie* – este relaţional. Cred că Socrate şi Platon pot fi distinşi în opţiunea lor în legătură cu Eros prin poziţia pe care o adoptă în legătură cu aceşti doi termeni. Am sentimentul că, poate şi împovărat mai mult de trecut şi de opţiunile nemijlocit erotice, Platon se învârte în jurul esenţei şi se

51. *Cf.* Petru Creţia, *loc.cit.*, p. 47. *Orthé doxa*, întrucât nu propune un adevăr *demonstrat*, nu este nici adevărată, nici falsă. E vorba de nici-nici, nu de *şi adevărat/şi fals*, de şi-şi. Adică Eros este nici una, nici alta în acelaşi timp, dar poate fi şi una şi alta deodată.

comportă acum, spre sfârşitul maturităţii (şi mai ales în dialogurile de bătrâneţe – *Nomoi*) exact aşa cum îl pusese să se comporte pe Socrate în dialogurile de tinereţe şi în cele intermediare : *contra mundum*. Socrate, în felul în care Platon îl prezintă în cele dintâi dialoguri, de la *Charmides* la *Menon*, nu primeşte (în sensul de a le accepta) obiecţii de la cei mulţi în legătură cu Formele (de altfel atitudinea aceasta e clasică în ceea ce-l priveşte pe Socrate din perspectiva metodei). Pe de altă parte, Socrate din *Banchetul* pune întrebări, are nedumeriri, mai mult de unul singur, pentru că ştie că ignoranţa celor mulţi în privinţa Formelor invalidează în bloc şi convingerile lor morale ; atenienii sunt de o moralitate servilă şi curajoşi din laşitate[52]. Socrate, spun, nu ignora relaţia, şi nici intermediaritatea entităţii iubirii, e mai lax fără să fie şi mai imprecis. Cât îl priveşte pe Platon, el era mult prea aristocrat pentru a fi excesiv socratic, deşi Socrate nu era un admirator al celor care aveau puţin timp !

În fine, Socrate şi Platon sunt de acord (şi poate că aici Platon este „mai de acord" cu el însuşi decât cu Socrate !) că :

- Formele sunt inaccesibile simţurilor (*Phaidon*, 65d) ;
- Formele nu pot suferi absolut nici o schimbare (*Hippias Maior*, 292e) ;
- Formele sunt incorporale (*Sofistul*, 246c) ;
- Formele există în sine şi prin sine (*Phaidon*, 65e-66a ; 78d).

Locul excelent în problema care interesează aici e de regăsit în *Banchetul*, 211a-b. Înaintea acestui loc, Diotima atrage atenţia lui Socrate : „încearcă acum să mă asculţi cu cea mai mare luare aminte"[53]. Urmează apoi textul invocat adineauri care, în opinia lui Vlastos[54], cuprinde patru argumente (mai curând descriptori) : două negative, două afirmative. Primul segment negativ ne spune că Forma nu există în vreun lucru (corporal) sau în vreun proces (ştiinţa ca proces/produs al gândirii). Al doilea segment negativ vine să-l

52. *Cf.* Gregory Vlastos, *op.cit.*, pp. 61, 221 (nota 90). Despre cronologia dialogurilor vezi p. 47.
53. *Cf. Banchetul*, 210e.
54. *Cf.* Gregory Vlastos, *op.cit.*, pp. 66-68.

augmenteze pe cel dintâi, doar că lipseşte spectrul acela în care Forma *nu* se află (în segmentul doi avem sufletul aici şi dincolo; Forma nu se află *în* suflet), ceea ce se reduce la a afirma că ea, Forma, transgresează orice *ekstază* de aici sau de aiurea. Segmentele afirmative conchid în felul celor negative (doar că la capătul celălalt, se înţelege): Forma (aceea a Frumosului în cazul de faţă) există *în* sine, *prin* sine, *cu* sine. *În*, *prin*, *cu* nu fac decât să arate că Forma nu are nevoie de ceva din afara ei pentru a exista; mai mult, faptul că multe lucruri fac parte din Formă nu afectează felul ei de a exista independent; cei care participă la Frumos nu pot afecta Forma (Frumosului), dar sunt afectaţi de ea în felul în care cel care participă la Cristos nu poate să nu-L şi iubească. Graniţa o află participantul în aceea că el este numai câteodată şi incomplet ceea ce Forma este întotdeauna (Frumosul). Frumosul nu trebuie să-şi argumenteze existenţa; pentru a fi frumos, Frumosului îi este suficient să fie (etern).

Vlastos vorbeşte de „Socrate contra Socrate la Platon" şi face, în final, o distincţie între Socrate şi Platon cu privire la poziţia lor faţă de Forme (inclusiv Frumosul): „Socrate nu este un om al lumii acesteia; pe el nu îl interesează nimic altceva decât virtutea şi cunoaşterea morală. Dar nu aparţine nici lumii celeilalte: lumea eternă cu care Platon caută să se unească mistic îi este necunoscută. Lumea de dincolo este pentru el un fel de răsplată, o simplă chestiune de credinţă şi speranţă. Certitudinile pline de pasiune ale vieţii sale se referă la aici şi la acum"[55].

---

55. *Cf. ibidem*, p. 71. Pe de altă parte „există iubire «platonică», chiar dacă profesorii de psihiatrie o desconsideră. Vreau să spun chiar că *există doar iubire platonică*. Căci ceea ce este denumit în rest drept iubire, aparţine de fapt domeniului animalic" (*cf.* Otto Weininger, *Sex şi caracter*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2002, p. 400). „Astfel dragostea este un fenomen de *proiecţie* ca şi ura, şi nu un fenomen de *ecuaţie*, asemenea prieteniei. Premisa acestuia din urmă este valoarea egală a celor doi indivizi; dragostea aşază totdeauna o *inegalitate*, o *inechitate*. A îngrămădi tot ceea ce am vrea să fim noi înşine şi nu putem fi niciodată pe deplin, în cârca altuia, a-l face purtătorul tuturor valorilor, asta înseamnă a iubi. Simbol al acestei împliniri supreme este frumuseţea. De aceea cel care iubeşte este atât de adesea mirat..." (*ibidem*, pp. 407-408) Mai trimit din Weininger şi la pp. 414-428. Întregul şi restul acestui text ţin de o absolut personală opţiune, la drept vorbind, foarte personală!

Iată de ce spun că Platon şi nu Socrate avea nevoie de *Republica* ; la fel, mai multă nevoie avea Platon decât Socrate de Forme. Platon e fiul risipitor. Socrate e, dimpotrivă şi fără contradicţie, tatăl şi fratele fiului risipitor. Dovadă că este riscat în *Republica* fără ca Platon să se rişte pe sine în *Nomoi*. Aşa rămâne Platon un fiu risipitor, măcar că e unul incomplet (ceea ce, la o adică, nu e chiar deloc puţin lucru) !

4. Politica seducţiei. Erosul socratic şi erosul platonician (sau despre cum nu are dreptate cel sedus)

Subtitlul *Banchetului* este *peri érotos*. Iubirea despre care se vorbeşte în dialog este iubirea homosexuală, mai exact o subspecie a acesteia : *paid-erastia*. Amintesc că relaţia *paid-erastică* era dublată de una *paid-agogică*, adică o relaţie erotică decompensată de una educativă era, să spun aşa, echivalentă hărţuirii sexuale. Pedagogia pederastică (abolită odată cu trecerea adolescentului spre altă vârstă) prelungită transformă pe *eros* în *phylia*, dorinţa devine afecţiune. Urmează că „în pederastia greacă, oricât de străină ar fi ea de erotica noastră, nu se află nimic morbid"[56].

Un rapid rezumat, acum, al demistificării progresive a iluziilor iubirii poate arăta astfel :

- numai iubirea produce virtutea (Phaidros, Pausanias) ;
- comuniunea îndrăgostiţilor e cosmică (Eryximachos) ;
- îndrăgostiţilor li se relevă natura lor primară (Aristofan) ;
- iubirea nu e un vis de fericire (Agathon) ;
- îndrăgostitul filosof are acces, prin iubire, la realităţile ultime (Diotima). Pe Socrate nu-l interesează în mod deosebit lumea promisă de Diotima ; iubirea este, pentru el, vorba lui Robin, o „dialectică ascendentă", e adevărat, dar una empirică, încât e greu de acceptat, în cazul lui Socrate, transformarea mişcării erotice într-o experienţă metafizică. Şi cum trecerea aceasta, în *Banchetul*, există, ea nu poate aparţine decât lui Platon. Aspectul

56. *Cf.* Petru Creţia, *loc.cit.*, p. 10. Întreg *Banchetul* dă seamă acestui tip de eros.

moral, pe filieră platoniciană, e în subordine; pentru Socrate acest aspect este esenţial şi dacă el există, poate să-i urmeze orice, nu importă, căci orice i-ar urma nu poate fi nici urât, şi nici rău. La Platon aspectul moral e condiţionat de transcendent; Socrate nu-şi propune să condiţioneze transcendenţa de morală[57]. Şi într-un caz, şi în celălalt este vorba de o fenomenologie a iubirii, de o homoerotică fenomenologică în care sunt descrise experienţe (una empirică la Alcibiade, alta metafizică la Diotima).

Ajung astfel la ceea ce numesc „ironie erotică" de tip socratic. O lungă – prea lungă! – prejudecată ne tot vorbeşte despre ironia socratică şi bunele ei lucrări, ca să nu mai spun de rezultate. E un tic profesoral greu de anulat. În *Dicţionarul* său, A. Bailly[58] pomeneşte în al doilea rând sensul iniţial al termenului. Astfel *eirôn, eirôneia, eirôneuomai* însemna la început „prefăcătorie", „simulare", „concesie aparentă" urmată de o revenire bruscă, neaşteptată. Vlastos[59] află primele trei menţiuni ale cuvântului la Aristofan la care exclamaţia *os eirônikos* se referă la o minciună; verbul *eirôneuomai* are legătură cu o fraudă şi *eirôn* figurează într-un catalog de termeni injurioşi. În *Republica*[60], Trasymachos îl acuză pe Socrate că minte şi,

57. *Cf.* Yvon Brès, *op.cit.*, p. 271. „Ce curios: Socratele descris de Xenofon – în *Memorabilele* sale atât de plate – sfârşeşte prin a-ţi reda gustul şi preţul demnităţii morale; pe când Socratele acela uluitor al lui Platon nu edifică, totuşi. Încântă, exaltă, dar nu edifică. Nu te face fiinţă morală. Nu pot reţine nimic din *Memorabile*, decât poate dialogul cu Glaucos, în cartea a III-a, şi cel cu Theodote, în felul lui. Dar în platitudinea predicei morale a Socratelui din Xenofon se înscrie societatea întreagă, cu: ce se cade, ce trebuie să faci şi să nu faci, ce să nu transgresezi. Pe când Socratele lui Platon transgresează totul, bun-simţ, societate şi umană măsură" (*cf.* Constantin Noica, *Jurnal de Idei*, Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 47-48).

58. *Cf.* A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, 1915, p. 596.

59. *Cf.* Gregory Vlastos, *op.cit.*, pp. 27-45. Primele trei menţiuni ale cuvântului sunt păstrate la Aristofan (*Viespile*, 174; *Păsările*, 1211; *Norii*, 449). Demostene (*Filipica* I) foloseşte *eirôneia* când vizează pe aceia care mint pentru a scăpa de datorii. Definiţia, cumva, clasică a ironiei în sensul actual, inclusiv cel socratic, o datorăm lui Quintilian, *Institutio oratorica*, IX, 2, 44: „ironia este tropul prin care se sugerează contrariul a ceea ce se spune". Platon însuşi numeşte *eirôn* pe sofist („imitatorul prefăcut" – *Sofistul*, 268a) şi *eirônikon* – sofistica ignobilă.

60. *Cf. Republica*, 337a.

după ce izbucneşte într-un râs sardonic, se adresează lui Socrate: „O, Heracle – zise – iată şi obişnuita «ironie» a lui Socrate! Ştiam asta şi le-am spus băieţilor că n-ai să vrei să răspunzi, că vei tot simula neştiinţa şi vei face orice mai degrabă decât să dai un răspuns, dacă cineva te întreabă ceva". Textul acesta pune problema „deducţiei statistice", anume: dacă *eirôneia* poartă cu sine aceste negativităţi înseamnă că Platon a folosit *eirôneia*, când s-a referit la Socrate, în acelaşi sens depreciativ. Nu aşa stau lucrurile, spune Vlastos, şi exemplifică printr-un fragment din *Gorgias*[61] în care Callikles şi Socrate se acuză reciproc cum că şi-ar bate joc unul de altul, dar nu se vede la nici unul dintre ei intenţia minciunii, a prefăcătoriei, a disimulării. *Eirôneia* însemna în epoca socratică două lucruri, termenul avea două sensuri:

- reprezentare intenţionat mistificată, de unde şi conotaţiile lui negative; iar sensul acesta predomina; cine era numit *eirôn* nu era lăudat, ci insultat;
- pur şi simplu *eirôneia* avea înţelesul de „zeflemea". La Platon sensurile sunt utilizate în mod alternativ cel mai adesea, şi cu Socrate începe un proces care va dură încă vreo trei secole: *eirôneia* îşi pierde conotaţiile neplăcute, sensul secundar devine sens prim, încât *eirôneia* se transformă în „ironie" (în sensul lui Quintilian[62]). Socrate nu teoretizează asupra ironiei; el instituie ironiei un nou sens, este serios când glumeşte şi grav în zeflemeaua sa, e „un tip de personalitate necunoscut, neînchipuit până atunci, atât de frapant pentru contemporanii săi şi atât de memorabil pentru posteritate, încât avea să vină o vreme, la secole după moartea sa, când oamenii educaţi nu se vor mai putea gândi la ironie fără ca să le evoce amintirea sa"[63]. Se înţelege că la Aristofan şi Xenofon nu întâlnim un asemenea Socrate ironist. Mai ales la Aristofan care vede în Socrate un clevetitor!

Locul în care vreau să ajung este marcat de prezenţa lui Alcibiade şi de „teoria dublei fascinaţii" (Brès): Alcibiade crede că este pentru

61. *Cf. Gorgias*, 489d-e.
62. *Cf. ibidem*, p. 31. Prestigiul „ironiei" creşte, ca să fiu ironic, cu fiecare răsunător eşec pe care-l înregistrează.
63. *Cf. ibidem*, p. 32. Ca *eirôn* paradigmatic declanşează Socrate o schimbare în conotaţiile lui *eirôneia*. Convine sau nu, noua *eirôneia* datorează lui Socrate spectaculosul ei destin.

Socrate *eromenos* şi, jucând rolul iubitului, se trezeşte sedus, la rându-i, de Socrate şi este, acum, în raport cu Socrate, în postura de *erastes*. Iată dubla fascinaţie. Socrate, pe de o parte, nu şi-a ascuns niciodată pasiunea pentru Alcibiade, şi-l atrage în protocolul pederastic când vremea e potrivită acestui fel de educaţie. Împotriva aparenţei, Socrate vrea să se bucure de frumuseţea tânărului, nu însă în felul atât de obişnuit al grecilor; vrea să-l îndrepte către altă frumuseţe şi dacă nu ar fi fost vorba de Socrate, lucrul era greu de crezut. Numai că Socrate e vinovat faţă cu Alcibiade! Neputând să iubească, se lasă iubit, se joacă mereu cu iubirea celuilalt şi Alcibiade sfârşeşte prin a îmbrăţişa o statuie. Şi comesenii, la sfârşitul confesiunii lui Alcibiade, au râs! „Am luat partea de haz a unei poveşti atât de triste, aceea a unui grec, a unei relaţii care dezminţea până la tragic teoria rodniciei şi a zămislirii întru frumuseţe. Iar câteva luni mai târziu, într-o altă noapte de beţie, Alcibiade a mutilat statuile lui Hermes din întreg oraşul, zdrobindu-le chipul şi organele genitale."[64] Şi întreg cuvântul lui Alcibiade se învârte în jurul chipului lui Socrate!

Alcibiade ajunge târziu acasă la Agathon, gazda *Banchetului*. Socrate îşi încheiase deja cuvântarea, încât Alcibiade nu a auzit nimic din ea. Ce spune Alcibiade în contul lui? Că Socrate „îşi petrece viaţa făcând pe prostul şi zeflemisindu-i pe oameni"[65], „îşi petrece viaţa *eirôneumenos* şi glumind cu oamenii". Ce înseamnă asta? Vlastos citează pe Quintilian (*Institutio oratorica*, IX, 2, 46) care observă că ironia poate caracteriza un text după cum poate

64. *Cf.* Petru Creţia, *loc. cit.*, p. 65. Foarte interesant că Alcibiade, cu o noapte înainte de a muri, a visat că era îmbrăcat în haine de femeie şi era coborât în pământ de curtezana Timandra („Cea-care-îl-onorează-pe-om"), nu de Diotima („Cea-care-îl-onorează-pe-zeu"). În alţi termeni, „teoria dublei fascinaţii" spune că într-o iubire sunt două componente: *fascinaţia* („un amestec de admiraţie, de stupefacţie, de spaimă şi de veneraţie nesfârşită; provenienţa trebuie căutată în forţa de revelaţie a lucrurilor dumnezeieşti pe care o are frumuseţea") şi *dorinţa* („«Fascinaţia» şi dorinţa se echilibrează în mod fericit: în timp ce «fascinaţia» împiedică dorinţa să cadă într-o familiaritate care generează dispreţ, dorinţa împiedică «fascinaţia» să se transfere în frica pe care o încerci faţă de un despot"); *cf.* Georges Habra, *Iubirea şi senzualitatea*, Editura Amarcord, Timişoara, 1994, pp. 78, 80. Şi cum altfel, apoi este citat Platon (urmat de Ioan Hrisostom).

65. *Cf. Banchetul*, 216e.

caracteriza şi o viaţă de om (*vita universa*), şi singurul exemplu dat aici de Quintilian e cel al lui Socrate. Nu e vorba în acest loc de înşelăciune, de tragere pe sfoară sau prefăcătorie, ci, simplu, de ironie. Scena esenţială din intervenţia lui Alcibiade este cea a seducţiei[66], cu precizarea că nu Socrate vrea să-l seducă pe Alcibiade, ci invers, căci funcţiona deja dubla fascinaţie (Socrate e mereu în situaţia „ironică" de a fi iubit fără să seducă). În scena seducţiei vedem cum se manifestă erosul socratic.

Alcibiade povesteşte un episod din tinereţea sa (Socrate îl ştia pe Alcibiade de copil şi în 416 avea aproape dublul vârstei seducătorului). „Închipuindu-mi că frumuseţea tinereţii mele îl atrage cu adevărat – narează Alcibiade –, mi-am zis că sunt omul cel mai norocos şi că voi avea minunatul prilej ca, supunându-mă dorinţei lui, să aud de la el tot ceea ce ştie. Într-atâta mă încredeam în floarea frumuseţii mele! Chibzuind astfel, l-am poftit la mine acasă."[67] De ce? Pentru a învăţa (auzi) de la el tot ce ştie în schimbul satisfacerii dorinţei[68]. Prin urmare, planul lui Alcibiade era de a obţine ceva în schimbul unor favoruri de natură sexuală şi nu avea nici o îndoială că planul îi va reuşi. Ce nu ştia Alcibiade, şi în ceea ce-l priveşte (în felul lui Socrate) nu a aflat niciodată până la capăt, este că a fi mereu satisfăcut înseamnă a nu fi niciodată conştient (lucrurile stăteau „pe dos" la Socrate, mereu conştient şi nedependent de satisfacerea dorinţei; un detaliu aici: Xenofon ne spune – *Memorabilia*, III, 11, 3 – că Socrate aprecia şi frumuseţea feminină şi tânjea după ea;

66. *Cf. ibidem*, 217a-219e.

67. *Cf. ibidem*, 217a, traducere de Petru Creţia.

68. Un text din Sollers îmi pare aici decisiv, şi nu e doar o chestiune de gust. Iată-l: „Dorinţa umană înseamnă limbaj, încă o dată limbaj, întotdeauna limbaj. Fără conversaţie, echivocuri, fraze cu dublu înţeles, variaţiuni de registru şi de vocabular, amestec tulburător de semnificaţii, contrarietăţi, simulări, aluzii, fără dorinţă, doar simplă funcţionare. Nu vei găsi nici urmă de dorinţă (dar nici de Dumnezeu, de altfel) în subsol sau pe fundul mărilor, în galaxii sau în protoni... Totul e disponibil, aproape nimic nu-i accesibil. Dorinţa înseamnă limbaj încărcat, potenţial, care îşi primeşte sau nu răspunsul... Lupţi împotriva dorinţei tale, fiindcă nu ştii s-o spui. O urăşti sau ţi-e ciudă pe ea, fiindcă te împinge într-o eroare de formulare. Ajungi chiar să te răzbuni pe ea, fiindcă ironizează stângăcia celui sau a celei care o încearcă. Arată-mi cum vorbeşti şi-ţi voi spune felul în care doreşti" – *cf.* Philippe Sollers, *Războiul gustului*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 157.

Platon preferă să treacă amănuntul sub tăcere). Seducător homosexual, Alcibiade propune un schimb şi oferă, după regulile seducţiei, toate condiţiile. Îl invită acasă, dă liber slujitorilor şi aşteaptă pe Socrate să înceapă a vorbi precum vorbesc iubitorii cu cei de care sunt îndrăgostiţi. Socrate însă pleacă la sfârşitul zilei. Alcibiade insistă, îl provoacă la lupte corp la corp în palestră fără ca să fie cineva de faţă, ba ajunge să se gândească la faptul că numai cu de-a sila poate obţine ceva de la el. Îl invită din nou acasă, la cină acum, „întocmai cum fac îndrăgostiţii când au pus gând rău vreunui iubit"[69]. Iar pleacă Socrate, iar îl invită Alcibiade; iubirea nu oboseşte şi nici nu (se) plictiseşte. Socrate rămâne peste noapte la Alcibiade, se întind în pat, lampa o stinge Alcibiade şi acesta îi spune exact ce gândeşte („cred că este o nesocotinţă să nu te bucuri de mine"[70]). Socrate ascultă cu atenţie şi apoi răspunde în felul lui obişnuit, adică ironic (*eirônikos*), după cum îi era năravul („făcându-se că n-a înţeles", în traducerea lui Petru Creţia; „pe un ton ironic", în traducerea lui Cezar Papacostea). Îi răspunde că vrea o frumuseţe adevărată în schimbul uneia părelnice, că vrea să dea aramă şi să ia aur. Socrate nu se lasă tras pe sfoară, nu-l interesează astfel de târg, iubirea nu are la bază ideea de schimb. În *Iliada* (VI, 234), Glaucos dă aurul pe aramă şi Homer ne spune că Zeus i-a luat minţile.

Înaintea scenei seducţiei Alcibiade vorbeşte despre patima lui Socrate pentru tinerii frumoşi; tot el, era şi cel mai în măsură, spune că, în fond, pe Socrate puţin îl preocupă frumuseţea tânărului, „ba chiar îi priveşte fumuseţea cu o răceală de neînchipuit"[71]. La fel priveşte Socrate faptul de a poseda avere sau de a deţine toate acele bunuri pentru care mulţimea te preafericeşte. Şi Alcibiade e decisiv în confesiunea sa: „Ascultaţi-mă, pentru că, puteţi fi convinşi de asta, nimeni dintre voi nu-l cunoaşte pe omul acesta"[72]. Nici Alcibiade nu e convins că l-ar cunoaşte: „eu, după schimbul acesta de vorbe, l-am crezut răpus de săgeată"[73]. Cum reacţionează Socrate faţă cu mult doritorul Alcibiade? O spune chiar acesta: „după atâtea strădanii ale mele, departe de a se lasa biruit de frumuseţea mea, a

69. *Cf. Banchetul*, 217c-d.
70. *Cf. ibidem*, 218c.
71. *Cf. ibidem*, 216e.
72. *Cf. ibidem*, 216d, traducere de Petru Creţia.
73. *Cf. ibidem*, 219b, traducere de Petru Creţia.

dispreţuit-o, a luat-o în râs şi a jignit-o"[74]. Se vede că în punctul culminant al scenei seducţiei Socrate ignoră, dispreţuieşte, ia în râs şi chiar jigneşte ceea ce Alcibiade considera a avea mai de preţ. Altfel, Socrate priveşte pierdut pe tineri după cum dispreţuieşte frumuseţea masculină. Ce este, în acest caz, Socrate altceva decât un duplicitar, un ironist în sensul prim al termenului, un disimulant! Aici văd contribuţia lui Vlastos, în diferenţa operată între erosul socratic şi cel platonician[75]. Vreau să dezvolt cele patru diferenţe plecând de la Vlastos, şi numesc diferenţele în felul în care urmează:

a. diferenţa ontologică: în mod implicit, erosul dă seamă unei atât de mari încărcături ontologice încât Platon nu se sfieşte să sfârşească întregul proces şi procedeu erotic în cer, în transcendent, în lumea Formelor. Acolo, numai Frumuseţii îi este sortit să se înfăţişeze limpede privirii. Ontologia lui Platon nu conţine decât Forme, spre deosebire de „ontologia lui Socrate" care nu conţine în nici un fel asemenea Forme. Platon iubeşte Forma şi, conform lui, nu există Formă a Frumuseţii în cer întrucât ea există şi pe pământ; există Frumuseţe pe pământ numai întrucât ea este posibilă în cer. Şi fiindcă Forma Frumuseţii este accesibilă privirii, Forma însăşi a Frumuseţii se livrează sub aspectul imaginii: tânărul frumos. Scurt spus, şi cu termenii lui Vlastos: „în erosul platonician, cea iubită este Forma transcendentă a Frumuseţii a cărei imagine e băiatul cel frumos"[76]. Socrate e la celălalt capăt al ierarhiei. El nu iubeşte o

74. *Cf. ibidem*, 219c, traducere de Petru Creţia.

75. *Cf.* Gregory Vlastos, *op.cit.*, pp. 40-45. Autorul, cartezian în expunere, se vede nevoit a opera cu această distincţie după ce observă că diferenţa este confundată, şi încă de nume mari: Dover şi Foucault.

76. *Cf. ibidem*, p. 40. Vezi *Phaidros*, 251a. Erosul socratic e de recunoscut în relaţia dintre William din Baskerville şi novicele benedictin Adso. Iată ce spune Adso în „Prolog": „este dat tinerilor să se lege de un bărbat mai în vârstă şi mai înţelept nu numai din pricina farmecului vorbirii şi a ascuţimii judecăţii sale, ci şi pentru forma învelişului din afară al trupului, care-ţi devine foarte dragă, cum se întâmplă cu făptura tatălui, căruia-i cercetezi gesturile, mâhnirile şi îi iscodeşti zâmbetul – fără ca vreo umbră de desfrâu să murdărească felul acesta (poate singurul neîntinat) de dragoste trupească. Aşadar, înfăţişarea fizică a fratelui Guglielmo era în aşa chip alcătuită, încât atrăgea atenţia chiar şi celui mai distrat observator" (Umberto Eco, *Numele trandafirului*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 30). De aceea spun că felul acesta de erotism nu are nici o legătură cu sexualitatea. În final cei doi se

imagine. El iubeşte ceea ce efectiv iubeşte, pe Alcibiade, nu iubirea în sine, chiar dacă-l aruncă pe Alcibiade în cer preferând să rămână el pe pământ. Esenţial felului de a iubi practicat de Socrate este faptul că el face lucrul acesta nedespărţit şi nedespărţind : el iubeşte la un băiat frumos nu frumuseţea băiatului, ci băiatul frumos. Din această perspectivă a diferenţei ontologice găsesc că în *Parmenide* se dă o luptă pentru a legitima o diferenţă. Lupta între Platon şi Socrate şi care continuă de fapt disputa Parmenide-Heraclit, aceştia din urmă devenind aliaţii protagoniştilor direcţi (Socrate) şi indirecţi (Platon). Socrate e de partea lui Heraclit, şi Platon recunoaşte că doar repausul este divin, ceea ce e deja expresia unei opţiuni definitive (la fel cu simptomatologia societăţii închise/deschise) ;

---

despart şi Adso (încă tânăr, după cum îi spune Guglielmo) mărturiseşte : „Apoi m-a strâns în braţe cu putere, cu gingăşia unui tată, şi mi-a dat drumul" (p. 426). Iar Guglielmo este un ironist prin excelenţă, lucru nu tocmai de apreciat în vechime la un franciscan. Dovadă stau convorbirile asupra îngăduinţei râsului pe care Guglielmo le poartă cu Jorge, bătrânul orb care-l aşteaptă pe Anticrist (pp. 84-88, 97-98). Problema este de pus însă în alţi termeni. Potrivit lui Aristotel, personaj drag lui Guglielmo, râsul îl deosebeşte pe om de animal. Chestiunea este : se admite şi o *modesta hilaritas* ? Căci dacă asta se admite, e de presupus că râsul face parte din firea omenească. În acest caz : a râs vreodată Isus ? Putem vorbi, prin urmare, de o veselie sacră ? Adică îi e îngăduit clericului să glumească ? Şi dacă da, cât de mult ? Dacă nu, cu strigătul lui Rancé : *Malheur à vous qui riez !* (dincolo de rigorismul moral al spusei şi care aminteşte de Kant !). Cristos nu a râs niciodată, adevărat, dar nici nu a condamnat râsul. Căci râsul e bucurie şi smerenia e participare, şi în afara participării creştinismul e neant. De aceea începe el cu o nuntă. Că râsul trebuie să fie cumpătat, e altceva. Toate au a fi cumpătate (cuminţi) şi nu numai în creştinism, fie măcar şi în forma dialogală a cumpătării. De altfel, există şi „glume sfinte" (*spiritualiter salsa*). Trimit, pentru completări, la E.R. Curtius, *Literatura europeană şi Evul Mediu latin*, Editura Univers, Bucureşti, 1970, pp. 483-496, intervalul care tratează despre „Glumă şi gravitate în Literatura Medievală". Apoi vreau să re-sesizez un lucru : *Numele trandafirului*, din perspectiva unei chei de lectură, şi nu a aceleia poliţiste, poate fi citit şi ca un „manual" de istorie a filosofiei medievale transpus într-o „dramă epistemologică" (*cf.* H.-R. Patapievici, „Prefaţă" la *Numele trandafirului*, ed.cit., pp. 7-17). E drept că aici e de mers mai departe, şi nici nu mai contează dacă prin Ockham sau Holmes. Restul revine adverbelor, măştilor sau lectorului *in fabula*. „Aici, în această cenzură, se întrevede foarte limpede rolul *măştii.*" (*cf.* H.-R. Patapievici, loc.cit., p. 16)

b. diferenţa de contact: dacă Diotima este mască a lui Platon şi-i legitimează acestuia diferenţa ontologică, atunci pe Alcibiade încearcă Platon să şi-l facă aliat în ceea ce numesc „diferenţă de contact" (îi va reuşi numai pe jumătate şi tot în defavoarea lui). În *Banchetul*[77], Alcibiade doarme cu Socrate, îl acoperă cu haina lui, se vâră sub manta, îl cuprinde în braţe şi petrece întreaga noapte alături de el. Spune Alcibiade celor care-l ascultau: „la trezire, când m-am ridicat de lângă Socrate, nu se petrecuse cu mine nimic mai deosebit decât dacă aş fi dormit cu tatăl meu sau cu fratele mai mare. Şi, după întâmplare, ce credeţi că am simţit? De, m-am simţit, fireşte, umilit, însă totodată copleşit de admiraţie"[78]. Până în faptul dimineţii, Alcibiade gândeşte ca Platon (sau invers), căci erosul platonician nu suspendă contactul, îl presupune. Amantul cere satisfacţie şi erosul platonician crede nepotrivit a o refuza; contactul trupesc şi pasiunea însoţitoare a acestui contact intră în zona firescului pentru Platon, a firescului devenit necesar (căci există printre cele naturale unele care nu sunt de tot necesare, sexul, de pildă). *Phaidros* e de amintit aici[79] – îndrăgostiţii au nevoie să se vadă şi, asemenea îndrăgitorului, îndrăgitul vrea (chiar dacă nu la fel de aprig) să îl atingă pe celălalt, să îl sărute, să împartă acelaşi pat cu el. Intimitatea fizică este în „diferenţa de contact" exact ceea ce este ontologia socratică în „diferenţa ontologică". În privinţa „diferenţei de contact", căci aici i-am aflat şi numele, Socrate preferă intimităţii platoniciene intimitatea limitată la contactul mental şi vizual. Este de sesizat, de asemenea, o diferenţă între Socratele lui Xenofon şi cel al lui Platon. Primul se teme efectiv de contactul fizic; al doilea, cel platonician, nu mai e la fel de îngrozit (spre exemplu, acceptă provocările lui Alcibiade de a se lupta goi, dar nu încurajează demonstraţiile de afecţiune de acest fel);

c. diferenţa etică: e, într-un fel, în continuarea „diferenţei de contact" şi debutează cu o asemănare – satisfacţia ultimă a dorinţei nu este scopul erosului. Şi Socrate, şi Platon sunt de acord cu acest fapt. Aici se termină şi asemănarea; motivele pentru care cei doi

77. *Cf. Banchetul*, 219b-d.
78. *Cf. ibidem*, 219c-d.
79. *Cf. Phaidros*, 255e

sunt de acord diferă însă. E o raţiune metafizică în joc la Platon, una morală în cazul lui Socrate. Raţiunea metafizică impune o disciplină erosului, aşa cum rezultă din ceea ce Diotima îi împărtăşeşte lui Socrate. Erosul disciplinat se săvârşeşte de-a lungul a două trepte: în prima e o contradicţie, în a doua aflăm frumuseţea universală a Formei. Ce spune ierarhia erosului disciplinat despre contradicţie? Că sentimentul individual de afecţiune e construit pe o contradicţie imanentă şi ea reclamă un termen superior (trupului şi sufletului) în care contradicţia însăşi să se neantizeze; apoi, erosul sugerează trupului şi sufletului (celui care iubeşte: *erastes*) că pe un plan superior poate găsi ceea ce bănuieşte că lipseşte celui ce este iubit (*eromenos*)[80]. Este un efort al cărui scop e obţinerea desprinderii sufletului de trup, desprindere care poate fi anihilată, în mod sigur îngreunată, de voluptatea sexuală[81]. Scrupulul socratic nu este nici pe departe de natură metafizică. Socrate nu este un adversar al voluptăţii sexuale şi nici nu crede că sufletul e înlănţuit de trup, încarnat[82], desfigurat, pângărit sau alunecat în trupul destinat la fiecare nouă reîncarnare. Un singur soi de voluptate sexuală nu recunoaşte Socrate, şi nu e defel curios că aceasta este tocmai voluptatea căutată de cuplul pederast. Şi este împotriva plăcerii orgasmului în acest caz din raţiuni exclusiv morale. Ele sunt de regăsit în:

- *Memorabilia*, II, 6, 22: îndrăgostitul trebuie să reziste impulsului pentru „farmecul băieţilor în floare" tocmai pentru a nu-i îndurera pe cei care au a fi feriţi de durere;
- *Banchetul*, VIII, 19 (lui Xenofon): cel îndrăgit (*eromenos*) este folosit pentru satisfacerea unilaterală a plăcerii îndrăgostitului,

80. *Cf.* Léon Robin, *Platon*, pp. 73-74. Aflu ziceri potrivite în legătură cu tema aceasta în lucrarea de doctorat a lui Valeriu Gherghel, lucrare intitulată *Despre insuficienţa numelor (De la Unul lui Platon la Unul lui Plotin)*, dactilogramă, Iaşi, 2004: „Momentul identificării e o promisiune etern amânată, iar cunoaşterea se păstrează într-o perpetuă neîmplinire... Relaţia cognitivă nu are un termen final. Cu toate acestea, dacă citim cu atenţie anumite locuri din *Republica* (517b-c), *Banchetul* (210e) ori *Phaidros* (251d-252b), observăm că dorinţa aproape *erotică* a divinului se rezolvă uneori într-o trăire prejudicativă. Raportul cognitiv devine epistemologie erotică" (p. 96).

81. Vezi, pentru detalii, Gregory Vlastos, *op.cit.*, notele 42, 43, p. 215.

82. *Cf. Phaidon*, 81e.

încât maturul (*erastes*) rămâne cu plăcerea, băiatul cu ruşinea ; băiatul rămâne un simplu spectator al beţiei dezlănţuite a celuilalt ;

- *Phaidros*, 241d : „Îndrăgostitul îl îndrăgeşte pe iubit aşa cum lupul îndrăgeşte oaia" ;
- faptul că relaţia nu este în avantajul băiatului se vede mai ales în situaţia în care băiatul este *kalôs* ; în acest caz băiatul posedă ceva „pentru care oferta este mică şi cererea mare". O dovadă e de aflat în *Charmides*, la începutul dialogului. Chairephon îi spune lui Socrate că dacă l-ar dezbrăca (pe Charmides), faţa i s-ar părea că e nimic pe lângă trup, într-atât de frumoasă îi este făptura. „Ar fi irezistibil dacă pe lângă toate acestea, replică Socrate, ar mai avea ceva, o nimica toată", ironizează hoplitul. Ce anume ? Sufletul, e clar, şi Socrate propune să-i dezvelească întâi sufletul (ca să se uite la el, la suflet) înaintea trupului. Faptul că o asemenea relaţie este în defavoarea băiatului marchează pe cel pasiv în activitatea sexuală (adică tocmai pe băiat) pentru că, substituindu-se femeii, masculul îşi refuză calitatea de cetăţean[83]. Socrate este împotriva unei asemenea „devorări", iar cuplul pederast nu e respectat şi nici iubit dacă scopul cuplului e unilateral din perspectiva satisfacerii plăcerii (pentru că bilateral nu poate fi !) ;

d. diferenţa delirantă (sau *mania*) : „acest soi de nebunie le este dat celor doi de către zei spre fericirea lor fără de seamăn"[84] ; aşa

83. *Cf. ibidem*, pp. 40-41, apoi notele 69-70, p. 209, precum şi pp. 300-302, notele suplimentare despre *eros/kalos*, mai ales nota 40, p. 301, despre termenul *diamerizo*. Dover propune ipoteza conform căreia versul 706 din *Păsările* lui Aristofan, prin termenul folosit - *diamerizein*, ar denumi copulaţia intercrurală (*crus, uris* = „picior", „coapsă"). Sigur este, şi aici Vlastos e de acord cu Dover, că versul 1024 trimite fără ambiguitate la copulaţia intercrurală, tipul obişnuit de copulaţie. Problema este : poate evita băiatul acel stigmat care, la greci, marchează membrul pasiv al cuplului ? Dover crede că da şi argumentează (fără să-l convingă pe Vlastos) că în cadrul *nomos*-ului „contactul orgasmic rămâne exclusiv intercrural". Spun că Vlastos e sceptic faţă de o asemenea interpretare, şi are dreptate. El pleacă de la faptul că e foarte posibil ca modalitatea normală de obţinere a plăcerii (contactul orgasmic intercrural) să fi fost cenzurată de codul dominant în epocă (orgasmul cuplului dominant) - *cf.* Gregory Vlastos, *op.cit.*, p. 301. Amănunte sunt de aflat în Claude Calame, *Eros în Grecia Antică*, Editura Symposion, 2004, pp. 68 (nota 4), 70-77, 83-84, 103-116, 144-151, 179-181, 194-196, 206-207.

84. *Cf. Phaidros*, 245b-c : *theia mania*.

se ajunge la cea de-a patra formă de nebunie şi „datorită ei, când privim frumuseţea de aici, aducându-ne aminte de frumuseţea cea adevărată, simţim cum ne cresc aripile"[85]. Dragostea este privită ca un fel de *mania* (delir) şi Platon proclamă acest delir drept cea mai frumoasă formă de „posedare" divină[86]. Erosul platonician e nebunie, fie ea homoerotică sau heterosexuală. Sufletul e prins între bucurie şi durere (la urma urmei între Poros şi Penia, dar nu în onomastica exclusivă, cât în atributele celor doi) şi se comportă în felul următor: „Prins în aceste două simţiri învălmăşite, sufletul e covârşit de nefirescul stării sale şi e cuprins de furia de a nu putea scăpa de ea. Înnebunit cum e, noaptea nu poate închide ochii, iar ziua nu ar sta locului o clipă, ci, ars de dorinţă, el aleargă într-acolo unde gândeşte că l-ar vedea pe stăpânul acelei frumuseţi. Odată ce l-a zărit şi vălul dorinţei lui a găsit iar calea pe care s-o apuce, el trece să desfacă ce mai înainte era pecetluit; şi-a regăsit suflarea, împunsăturile şi tot ceea ce era durere au dispărut, şi-acum el nu culege decât rodul celei mai dulci plăceri. Cum s-ar putea desface de bunăvoie de aici, de vreme ce nimeni nu poate sta mai presus de această întruchipare a frumuseţii... Şi nu-i ajunge să-l venereze pe stăpânul frumuseţii, ci în acesta, şi în nimeni altul, el l-a găsit pe cel care să-l vindece de mult prea multa-i suferinţă"[87]. Cel îndrăgit nu dispare ca fiind sublimat, el rămâne un partener necesar, dar ca subiect al plăcerii comune, împărtăşite, nu ca obiect al satisfacţiei unilaterale. Erosul platonician e dublă activitate: comunicare şi avânt către lumea *eide*-lor (imanenţa care urcă, şi pe măsura urcuşului ceea ce este imanent în urcător se diluează, rămâne fără de semnificaţie) şi, pe de altă parte, revărsare în sufletul celui îndrăgit a „izvoarelor lui Zeus", şi aceste revărsări (imagini) pătrund în sufletul îndrăgostitului (transcendenţa care coboară doar cât să-i facă pe cei doi să se recunoască definitiv; această recunoaştere este datorată şi se însoţeşte cu *theia mania*[88].

85. *Cf. ibidem*, 249d.

86. *Cf.* Léon Robin, *Platon*, p. 74. Foarte bun textul lui Cristian Bădiliţă, „Cunoaşterea «erotică»", în *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 101-109. Citez: „Natura filosofiei este *inspiraţia temperată*, iar practica ei este *erotismul mistagogic*" (p. 102).

87. *Cf. Phaidros*, 251d-252b.

88. Vezi şi Francis F. Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 100. Şi dacă tot se sublimează ceva în *theia mania*, apoi

Nu se întâmplă acelaşi lucru cu erosul socratic nici la Xenofon, şi nici la Platon (şi, încă, nici la Eschine Socraticul în fragmentul 11 din *Alcibiade*[89]). Socrate, spune Vlastos, este, în eros, calm, echilibrat, vesel, glumeţ şi, mai cu seamă, „cu tot dinadinsul întreg la minte"[90]. Adevărat că Alcibiade vede zei sub masca lui Socrate, sub masca silenului vede statui divine[91] şi „belşug de cumpătare" înlăuntrul lui[92], prin urmare – *sophrosyne*. Nici vorbă de angoasă în erosul de tip socratic. Foarte „socratic" argumentul lui Vlastos: Socrate, când spune că „nu ştie nimic", nu vorbeşte serios (căci el este totuşi cel mai înţelept!), deşi vorbeşte serios (căci nu ştie nimic dintre acelea care nu l-au preocupat încă, dar de îndată ce îl vor preocupa situaţia se modifică radical). La fel, Socrate se simte atras de tinerei, deşi nu resimte o asemenea atracţie, conform raţionamentului anterior. Conchide Vlastos: „în sensul curent al dragostei pederaste, Socrate nu iubeşte pe Alcibiade şi nici pe vreun altul din tinerii pe care-i urmăreşte. Dar în celălalt sens al verbului *eran* din doctrina şi practica erosului socratic, el îi iubeşte"[93]. De aceea Alcibiade ajunge

---

aceasta este chiar activitatea pur sexuală. Pentru că Platon ştie că este foarte greu de înfrânt, nici nu înclină spre o judecată prea aspră (*cf. Phaidros*, 255b-256e). Socrate ştie mai bine să facă deosebirea între pasiune şi obiectul ei atunci când diferenţa trebuia făcută la modul efectiv, ca în scena seducţiei din *Banchetul*. Platon e aici foarte lax şi devine intransigent când acest comportament este deja o consecinţă biologică (era prea bătrân pentru a mai fi tânăr şi sfârşeşte şi el prin a vedea în obiectul pasiunii subiectul ei. Dar asta nu era de demonstrat; fusese deja!).

89. *Cf.* Gregory Vlastos, *op.cit.*, nota 71, p. 209; nota suplimentară 1.4, pp. 302-303. Nu rezultă din fragmentul 11 că Socrate ar fi aidoma „îndrăgostitului nebun" pe care-l aflăm în *Phaidros* şi nici că ar avea o stare de „entuziasm" la fel ca aceea a bacantelor.
90. *Cf. ibidem*, p. 41. Spre deosebire de Platon, plăcerea sexuală este extrem de bine controlată de Socrate în condiţiile în care dorinţa este cel puţin la fel de puternică. Vezi şi interpretarea lui Vlastos (pp. 42-45). Iar Aristoxenos în fragmentul 55 arată că Socrate avea un apetit sexual crescut şi că se deda plăcerilor sexuale, dar „în mod chibzuit", ceea ce vrea să spună – fără adulter şi fără viol.
91. *Cf. Banchetul*, 216d-217a.
92. *Cf. ibidem*, 216d.
93. *Cf.* Gregory Vlastos, *op.cit.*, p. 42. Vezi şi Kenneth J. Dover, *Homosexualität in der griechischen Antike*, Verlag C.H. Beck, München, 1983, pp. 140-142.

să spună, exasperat: „nu ştiu cum să mă mai descurc cu omul acesta"[94] mereu sucit şi care „zice tot timpul că nu ştie nimic. Aşa îi place lui să se arate"[95]. Numai că Alcibiade nu a fost păcălit de Socrate, s-a păcălit singur, şi încă el mai abitir decât ceilalţi tineri care credeau că Socrate urmăreşte, fără ironie, „floarea frumuseţii" lor. E ales Alcibiade în finalul *Banchetului* pentru că este exemplar dintr-un punct de vedere cu nimic special: în scena seducţiei, şi încă mai înainte, Alcibiade înţelege că Socrate îi respinge propunerea (caz în care Socrate nici nu disimulează, şi nici nu se preface în sensul cel vechi al ironiei); asta înţelege el foarte bine. De înţeles, înţelege, de crezut însă nu crede până în zorii zilei când află năprasnicul răspuns: Socrate nu pe Alcibiade vrea să-l iubească, nu!; vrea să-l facă pe Alcibiade să iubească dincolo de limitele şi frumuseţea trupului pe care natura i l-a dăruit. Alcibiade află şi se converteşte în relaţia lui nemijlocită cu Socrate: „înţelesesem că scăpase din singurul năvod cu care crezusem că-l pot prinde. Nu mai ştiam ce să fac. Şi i-am rămas în preajmă, căzut în robie cum nimeni n-a căzut vreodată în robia cuiva"[96].

În *Alcibiade* I, personajul cu acelaşi nume vrea să intre în politică. După întâlnirea şi discuţia cu Socrate, va recunoaşte că s-a vindecat de trufie şi doreşte să devină mai bun. Pentru asta însă are nevoie de ajutorul lui Socrate. În *Alcibiade* II, acelaşi personaj se duce, încruntat, să se roage zeilor. În final, decide să-şi amâne sacrificiul pe care vroia să-l aducă zeilor până ce se va fi pus în ordine cu sine şi învaţă rugăciunea formulată de poet: „Zeus, dă-ne ce ne e de folos, fie că te rugăm sau nu. Iar relele chiar dacă ţi le-am cere în rugăciunile noastre, îndepărtează-le de la noi" (teribil seamănă locul acesta cu o rugăciune augustiniană: *Continentiam iubes; da quod iubes, et iube quod vis* – *cf. Confesiuni*, X, XXIX, 40: „Tu porunceşti stăpânirea de sine: Tu dă-ne nouă ceea ce porunceşti şi apoi porunceşte ceea ce vrei". Şi apoi vorbeşte Augustin despre nimicirea pornirilor desfrânate ale somnului. În dialog, Socrate tratează despre cumineţenie în legătură cu nechibzuinţa şi nebunia). Şi „dacă Socrate are dreptate, atunci toate ne sunt străine, în afară de viaţa noastră. Dacă

94. *Cf. Banchetul,* 216c.
95. *Cf. ibidem*, 216d.
96. *Cf. ibidem,* 219e.

el are dreptate, noi nu trăim în adevăr şi nu suntem, ca el, paradigmatici. Dacă el are dreptate, atunci, cum îi spune Callicles în *Gorgias*, «viaţa noastră e întoarsă pe dos»[97]. Dacă Socrate are dreptate şi ceea ce este cu adevărat esenţial este să te preocupi de viaţa ta, atunci fiecare ar trebui să încerce să afle ce e cu el, chiar dacă acest lucru nu are mari şanse de reuşită. Numai că mesajul lui Socrate, nu este pentru toată lumea, aşa cum este cel al lui Isus" (*cf.* Alexandru Dragomir, *Crase banalităţi metafizice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 167). Şi cei doi ne displac profund acolo unde semănăm cât mai mult lor. Căci ei n-au „scris" pentru cei care n-au *Larousse* şi nici nu au „vorbit" pentru abonaţii internetului.

Păstorul ştie că nu are a se îngrijora de cele 99 de oi care cred. Pe el îl interesează oaia rătăcită. Celelalte rămân la loc sigur, pe munte. Şi când păstorul află oaia rătăcită are mai multă bucurie de ea decât de cele 99 care nu se rătăciseră (Matei 18,12-14; Luca 15,4-10).

5. Calvarul seducţiei (sau despre neamul prost)

De regulă *Banchetul*, se spune, şi chiar aşa este, e completat în comentarii de *Phaidros*. S-a afirmat că *Phaidros* e doar o prelungire a *Banchetului*, că Platon spune aici acelaşi lucru, doar că altfel (Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon*, Félix Alcan, Paris, 1930), după cum s-a spus (Robin) că *Phaidros* precizează gândirea lui Platon asupra iubirii prin strategii adiacente (nemurirea sufletului, în cazul de faţă). Există chiar un paralelism în desfăşurarea dialogurilor: „discursurile-martor" din *Banchetul* sunt corelate în *Phaidros* cu discursul lui Lysias şi critica socratică a acestui discurs. Brès vorbeşte în acest loc de „soluţia platoniciană la problema iubirii" şi o vede în trecerea de la iubire la *Logos*, de la contemplaţia iubirii (*Banchetul*) la logica iubirii (*Phaidros*)[98].

97. *Cf. Gorgias*, 481c.

98. *Cf.* Yvon Brès, *op.cit.*, pp. 274-277. Pe scurt şi concluziv, pot spune că în cazul lui Socrate „erotismul nu are nici o legătură cu sexualitatea" (*cf.* Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Noua dezordine amoroasă*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 216).

Mai întârzii aici asupra unui ultim aspect, unul tehnic şi pe care îl văd născut în alegoria atelajului. Socrate trece de la nemurirea sufletului la felul lui de a fi, şi pentru că o asemenea descriere presupune iscusinţă zeiască, Socrate se mulţumeşte să spună cum *ne apare* el, sufletul. Acesta e aidoma unei puteri ce prinde laolaltă şi atelajul înaripat, şi pe vizitiu. Friedländer[99] vede aici un dublu motiv: al carului (mult mai vechi, de regăsit şi la orientali; carul este trupul, intelectul este vizitiul, hăţurile bine întinse sunt organul gândirii, atelajul greu de strunit reprezintă simţurile, iar Atman călătoreşte în acest car) şi al înaripării. Problema este că, în motivul oriental, caii sunt cel mai puţin importanţi şi rolul lor e simplu: dacă sunt înhămaţi, atunci să facă exact ceea ce rolul le dictează, să tracteze. La Platon, caii tractează atelajul ca reprezentând simţuri contrare: latura „inimoasă" (*thymoeides*) şi latura „pofticioasă" (*epithymetikon*), iar vizitiul e latura eminamente reflexivă (*logistikon*)[100]. Platon simplifică motivul oriental după cum îl şi îmbogăţeşte. Atelajul e tras de cai diferiţi – dorinţa şi voinţa, neînfrânarea şi cumpătarea. Un aspect al problemei asupra căruia insistă Gabriel Liiceanu este următorul: cine e înaripat? – caii, carul, roţile carului, vizitiul sau întregul? „Lucrul nu este clar şi nici nu trebuie să fie clar"[101]; importantă e diferenţa cailor „tractatori" care-şi exercită atribuţiile la atelajul zeilor şi la cel al muritorilor. Nu sunt probleme tehnice în cazul atelajului divin. Ele apar la celălalt car la care un cal e „de soi ales",

99. *Cf.* Gabriel Liiceanu, „Note" la *Phaidros*, în Platon, *Opere*, IV, nota 56, pp. 509-511. Contează puţin, chiar deloc, dacă imaginea atelajului i-a parvenit lui Platon din Orient. Chiar dacă e aşa, Platon adaptează teoria „înaripând" motivul ca atare.

100. *Cf. ibidem*, nota 57, p. 511. Am reţinut finalul acestei note şi chiar cred că e, în ceea ce spune, singurul funcţional. Dincolo însă de „suspendarea facultăţii raţionale şi a criticii pe parcursul lecturii", dificultatea de tip tehnic se menţine la Platon. Ea nu apare în motivul oriental. De aceea o tuşez discret fără a insista prea mult. Poate să pară mai curând o chichiţă de proiectare, şi încă nu e puţin lucru.

101. *Cf. ibidem,* p. 510. Interpretarea lui Gabriel Liiceanu merge în continuarea punctului de vedere susţinut de Hackforth (*cf.* nota 57, p. 511). Asupra lui *Phaidros* ca „punct de plecare pentru o patologie a spiritului în dialogurile platoniciene" revine Gabriel Liiceanu într-un „Adaos" din *Cearta cu filozofia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 127-133.

celălalt – „de neam prost"[102]. Calul împovărat de greutate trage în jos, apleacă spre pământ carul gata să-l răstoarne şi îngreunează astfel braţul vizitiului[103]. Acest cal e şui, greoi, cu grumaz ţeapăn, gât scurt şi bot turtit, nesăţios şi îngâmfat, cam surd de fel şi abia dacă mai ascultă de bici[104]. Celălalt cal, vorba lui Socrate, „iubeşte părerea cea adevărată", e „cumpătat şi ruşinos"[105]. Şi acum se întâmplă ceva, şi nu dinspre cai, ci dinspre vizitiu. Când vizitiul zăreşte chipul îndrăgitului, sufletul îi ia foc. Calul „pofticios", căci acum intră el în rol, măcar că este biciuit ca să fie cumpătat, nu ascultă şi se năpusteşte spre iubit ca „să-i amintească acestuia de dulceaţa trupeştilor plăceri"[106]. Calul bun şi vizitiul se împotrivesc la început, dar „văzând că răul acesta nu cunoaşte capăt, ei se lasă la rândul lor mânaţi, cedează şi se învoiesc să facă ce li s-a cerut. Şi astfel se pomenesc în preajma iubitului; ei sorb din ochi chipul acestuia prins într-un nimb scânteietor. Însă privindu-l, aducerea-aminte a vizitiului este purtată către esenţa frumuseţii, pe care el o vede iar cum, laolaltă cu înţelepciunea, stă aşezată pe tronul sacru. Zărită deci cu ochiul minţii, priveliştea aceasta îl sperie şi, cuprins de veneraţie, se trage îndărăt; totodată, el e nevoit să smucească de frâuri cu atâta putere încât caii se lasă pe picioarele dinapoi, unul de bunăvoie, celălalt cu multă silă"[107]. Mult are de furcă vizitiul cu nărăvaşul cal care se potoleşte doar după ce e dat pradă durerii şi, după ce păţeşte de mai multe ori lucrul acesta, „urmează gândul chibzuit al celui care mână carul şi, de câte ori dă ochii cu frumosul său, moare de frică"[108]. În cele din urmă, cuviincios şi temător, sufletul îndrăgostitului urmează pe iubit. Problema pe care o ridic este aceea a distribuirii cailor în raport cu poziţia lor faţă de oişte. Ştim că la un moment dat cedează presiunii calului de „neam prost" şi vizitiul, şi celălalt cal. Dar dacă nu ar fi cedat nu e vorba că ar fi continuat munca unilaterală a calului nesăţios, nu, sau nu doar atât;

102. *Cf.* Gabriel Liiceanu, „Note" la *Phaidros*, 246b.
103. *Cf. ibidem*, 247b.
104. *Cf. ibidem*, 253e; Aristofan ar spune că acest cal e rezultatul firesc al noii educaţii.
105. *Cf. ibidem*, 253d.
106. *Cf. ibidem*, 254a.
107. *Cf. ibidem*, 254b-c.
108. *Cf. ibidem*, 254e.

pericolul era mai mare, carul putea fi rupt sau putea să se desprindă oiştea de car şi atunci atelajul ar fi fost aidoma corabiei fără de catarg şi fără de cârmă. Firește, cei doi cedează în realitate din cu totul alt motiv – vecinătatea iubitului, dar e de luat în calcul şi aspectul tehnic al contradicţiei venite doar dinspre o parte (dacă era şi din partea cealaltă, s-ar fi anulat). Soluţia tehnică, deşi nefirească, sau tocmai de aceea, constă în dublarea oiştii, una în faţă, alta în spate, căci aşa cum sediul poftei e sub cel al inimii şi vizitiul doar-doar reuşeşte să le împace, tot aşa un cal are dreptul la propria-i oişte fără ca să se dubleze în acest fel şi numărul vizitiilor. Un singur cal la atelaj nu este cu putinţă pentru a avea o singură oişte sau nici una, ca la carele de luptă, căci vizitiu şi cai, deopotrivă, sunt replica sufletului în forma lui tripartită. Până la urmă, mitul, întrucât e mit, nu îşi propune ca autoexigenţă nici faptul de a fi raţional, nici de a fi precis[109].

6. Ispită şi păcat (sau despre cum că seducţia nu bate reducţia)

Cred că Dover are dreptate să afirme că este puţin important pentru istoria filosofiei sau pentru cea a homosexualităţii dacă Platon a reacţionat bărbăteşte mai puternic decât majoritatea atenienilor de la sfârşitul secolului al V-lea şi începutul celui de-al IV-lea[110]. Dover pleacă de la convingerea că puterea unui argument, valoarea morală şi istoria acţiunii argumentului nu au nici o legătură cu orientarea sexuală a celui care-l lansează contemporanilor şi posterităţii. Precizările sunt necesare cu atât mai mult cu cât Socrate, acum, pe care Platon are obiceiul de a-l plasa mereu în avanpost când nu este sigur de ceva, şi câtă vreme e vorba de mulţime nu e niciodată sigur (Platon se teme, nu Socrate !), precizările sunt necesare, spun, întrucât Socrate îşi dezvoltă învăţătura despre eros în termeni care trimit

109. *Cf.* Gabriel Liiceanu, *loc. cit.*, nota 61, p. 516. E drept că precizarea aceasta o face Hackforth cu privire la altceva, la *magnus annus* şi la „imageria astronomică" care-i stă în putinţă lui Platon. Acelaşi efect îl are şi în felul în care am folosit trimiterea.

110. *Cf.* Kenneth J. Dover, *op. cit.*, p. 137.

nemijlocit la homosexualitate. Mediul în care Socrate se mişcă este unul homosexual şi bărbaţii tineri din preajma lui Socrate se îndrăgostesc de nişte băieţandri. Socrate acceptă aceste relaţii fără a obiecta în mod evident şi Xenofon ne spune că Socrate nu-şi aminteşte nici o perioadă în care să nu fi fost îndrăgostit. Socrate nu tăinuieşte metafizic relaţiile pe care le-a avut şi nici experienţele care l-au apropiat de contemporani. Nu ezita niciodată să numească *erastes* pe oricine era admirator devotat al înţelepciunii. Opinia publică romantiza şi preţuia castitatea unui *eromenos* robit şi a unui *erastes* dezinteresat. De ce erosul joacă un rol atât de important într-un sistem metafizic?, se întreabă Dover nu este prea clar, iar cea mai scurtă motivaţie pentru aceasta este oferită de *Phaidros*: frumuseţea este singurul dintre toate lucrurile care sunt *erastos*, adică provoacă erosul, pe care simţurile o pot percepe imediat, iar când oamenii zăresc frumosul li se deschide o cale către planul fiinţei[111] şi preaplinul ei.

În *Phaidros*, spre deosebire de *Nomoi*, încă se mai poate ca perechea să cadă victimă ispitei, şi asta mai ales în felul lui Platon. Spun aceasta întrucât nu cred că Platon ştia bine să facă distincţia între ispită şi păcat. În *Nomoi* el condamnă ispita şi pedepseşte păcatul, confundă ispita cu păcatul, premisa cu finalul ei – concluzia. Socrate este mereu ispitit şi, cu siguranţă, păcătuieşte. O face însă în relativ. Platon a fost multă vreme păcătos şi a făcut-o, tot multă vreme, în absolut. Este motivul pentru care lumea nu s-a grăbit să-l compare pe Platon cu Isus, ci pe Socrate[112]. Erasmus nu cere lui

111. *Cf. ibidem*, p. 146. De altfel, discursul Diotimei spune, fără să mai sugereze, că *paiderastein*, sau cunoaşterea lumii fiinţei, cunoaştere conformă cu raţiunea, este rezultatul acţiunii (intenţiei) unui bărbat matur în un altul mai tânăr, ceea ce vrea să spună că e un proces de „producere într-un mediu frumos" care nu se poate compara cu procrearea ce se realizează printr-un contact heterosexual. De aici şi faptul că metaforele sexuale (sau imaginile) pe care Platon le foloseşte cu grijă atunci când vorbeşte despre cum sufletul zăreşte adevărul suprem, impun o analogie între două tipuri de extaz: acela despre care ştim că răsplăteşte cu adevăratul *eros* perseverenţa filosofică, şi extazul fiziologic (genital), răsplată a perseverenţei în contactul sexual (*ibidem*, p. 147).

112. *Cf.* Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, nota 1, p. 51. Iată ce spune Rousseau: „Când Platon zugrăveşte pe omul drept închipuit de el (în cartea primă a *Republicii*, n.m.), acoperit de toată

Platon să se roage pentru noi; cere asta lui Socrate. Prea adesea Platon e corul şi e de apreciat, la urma urmei, că îl pune pe Socrate în postura eroului. Că eroul moare, e deja altă poveste, o altă

---

ruşinea crimei şi vrednic de toată răsplata pentru virtute, zugrăveşte punct cu punct pe Isus Cristos; asemănarea este aşa de izbitoare încât toţi Părinţii Bisericii au simţit-o şi nu e cu putinţă să te înşeli. Trebuie să fii robit de prejudecăţi, să fii orb pentru ca să îndrăzneşti a compara pe fiul lui Sofronisc cu fiul Mariei" (*cf.* J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, II, Editura Moldova, Iaşi, 1998, p. 145). Concluzia lui Rousseau: „faptele lui Socrate, de care nimeni nu se îndoieşte, sunt mai puţin *dovedite* decât ale lui Isus Cristos" (*ibidem*, p.146).

Pe scurt, păstrând proporţiile şi fără să vreau să ofensez puriştii, aflu câteva corespondenţe între Socrate şi Isus:

- ambii s-au constituit, fără să ţină neapărat, în exemple de virtute pentru contemporani şi pentru urmaşi (cât i-au urmat, şi unii şi alţii, se vede!);
- nici unul nu a scris nimic, dar ştim „totul" despre ei (*cf. Phaidros*, 274b-275b/mitul lui Teuth şi Ioan 8,6, unde Isus scria/desena cu degetul pe pământ, nu se ştie ce);
- nici unul nu s-a amestecat în treburile cetăţii/statului, dar ambii au sfârşit din pricina ei/lui;
- ambii ar fi putut să se salveze, ambii au refuzat; unul ca să respecte legea lui Dumnezeu, celălalt ca să respecte legea cetăţii.

Apologeţii şi Părinţii Bisericii (Iustin, Clement, Taţian, Origen, Tertulian, Arnobius, Grigorie de Nyssa, Ambrozie, Augustin, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, şi nu am făcut nici măcar o selecţie!) alătură, explicit sau nu, onomastica socratică (şi platoniciană – dar nu numai prin participare, ci şi prin diferenţă) celei cristice (e cu totul semnificativ că în perioada aceasta Aristotel lipseşte. Nu cu totul, dar nu mai puţin semnificativ). Augustin, de pildă, îl ignoră şi, în contrapartidă, spune că pentru ca Platon şi toţi adepţii lui să devină creştini ar fi necesară doar „schimbarea câtorva cuvinte şi idei" (*cf. De vera religione*, IV, 7). Augustin subînţelege prin Platon şi Socrate şi pe neoplatonicieni, după cum exclude pe Stagirit (nu subînţeles, ci de-a dreptul explicit). Interesant e că Evul Mediu îl trece într-un con de umbră pe Socrate, ca şi pe Platon, de altfel (*cf.* Karl Jaspers, *Oameni de însemnătate crucială*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, pp. 33-34).

Redau în continuare un pasaj din Iustin Martirul şi Filosoful (*Dialog cu iudeul Trifon*, VII, 1), pasaj în care este relatat momentul convertirii autorului. Iată pasajul: „iar mie mi s-a aprins deodată un foc în suflet şi m-a cuprins o mare dragoste de profeţi, ca şi de bărbaţii aceia care au fost prietenii lui Cristos. Şi, gândind la cuvintele lui, găseam că aceasta este singura filosofie sigură şi aducătoare de folos. În felul acesta şi pentru aceasta sunt filosof". Cât de mult seamănă fragmentul din Iustin cu locurile

problemă de care nici măcar Platon nu mai este vinovat. Cert este că Socrate ştie să reziste ispitei şi tocmai acesta este erosul socratic. E aici un lucru de reţinut care îl avantajează pe Platon. El intuieşte că atunci când Dumnezeu alege pe cineva, îl duce mai întâi în pustie. Aşa s-a întâmplat cu Isus şi aşa se întâmplă cu Socrate şi cu pustia. Pustia socratică este, în scenariul platonician, afara cetăţii, aşa cum se petrec lucrurile în *Republica* şi *Phaidros*, aşa cum se întâmplă lui Platon însuşi când se pune pe sine în şi sub condiţia pustiului încă de la începutul *Legilor* (unde Atenianul – un străin!, adică Platon însuşi autopus în postura de a-şi asuma ieşirea în afara zidurilor cetăţii, Clinias cretanul şi Megillo lacedemonianul merg, convorbind, în insula Creta de la Cnosos la peştera şi templul lui Zeus, ţinta călătoriei lor). Calea e simbolică pentru Platon şi în virtutea acestui simbolism devine el lup moralist. Atenianul (Platon) e sever în *Nomoi*, propune sancţiuni faţă cu habitudinile insuficient raţionale practicate de spartani şi cretani (adică tocmai de aceia pe care Platon îi considera, înainte vreme, exemplari şi, ca atare, de urmat!). E un Platon pe dos în *Nomoi*, unul pe care anamneza imanentă îl pune în postura lui Eulathos: poate să fie respectat, dar nu poate să fie şi iubit. Senzaţia mea este că *Legile* distrug exact ceea ce Platon îşi propusese să construiască sau, mai exact, prea târziu să construiască. Propune ca plăcerea fizică să fie redusă la minimul necesar pentru ca elementele iraţionale să fie cât mai puţin accesate şi astfel să fie livrate uitării adormite. Motivaţia lui Platon este că în acest fel se consolidează căsniciile, şi asta o spune Platon, un absent al căsniciei şi, ca mai toţi bărbaţii vremii, un incurabil misogin (atrag atenţia că astăzi, a fi misogin, e lucru, măcar, de ocară; în vremurile

subînţelese din *Banchetul* şi *Phaidros*! Nici nu mă mai miră (şi nu ştiu dacă e bine!) că Iustin este cel dintâi dintre filosofii creştini care va susţine (*cf. Apologia a II-a*, X; XIII), de luat aminte, despre Cristos, că a fost „în parte cunoscut şi de către Socrate" şi că el, Iustin, este creştin „nu din cauză că învăţăturile lui Platon ar fi străine de cele ale lui Cristos, ci din cauză că ele nu sunt întru totul asemănătoare" (XIII). Iustin este aici un profet preerasmian: *Sancte Socrates, ora pro nobis*. Formula aceasta, pentru Iustin, Ambrozie, Toma şi Erasmus înseamnă că orice adevăr, oriunde ar fi spus, dacă *este* adevăr, este al Duhului Sfânt (vezi Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia a doua în favoarea creştinilor*, în *Apologeţi de limbă greacă*, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 111, 114-115).

acelea, problema aceasta nu era o „problemă" şi nici lucrul acesta nu era în vreun fel problematic). Chestiunea nu trebuie ocolită doar pentru că nu exista, şi aici e paradoxul: Socrate şi Platon pun pe tapet faptul acesta, căci a condamna homosexualitatea, cel puţin aşa cum o face Platon în *Legile*, însemna a da credit şi a încuraja, cu toate că din raţiuni de stat, heterosexualitatea. Trebuie însă recunoscut lui Platon ceea ce este al lui Platon, anume că în timp ce el interzice legăturile homosexuale (pentru că ele sunt în afară de ceea ce natura arată drept potrivit cu plăcerea sexuală), se şi abţine să afirme dacă dorinţa de a realiza asemenea acte interzise ar fi naturală sau nenaturală. Nu putem să nu avem în vedere că Platon a calificat şi a definit această dorinţă în asentimentul general al epocii sale, că acest element al sufletului este insuficient de disciplinat şi că un asemenea suflet ar râvni la un contact homosexual numai din dorinţa de experienţe plăcute şi considerate normale printre atâtea altele[113].

113. *Cf.* Kenneth J. Dover, *op.cit.*, p. 149. Problema este tratată de Aristotel, foarte atent, în *Etica Nicomahică*, VII, IV, 1148b. Aristotel face în acest text diferenţa între ceea ce cauzează plăcerea în mod natural şi ceea ce cauzează plăcerea fără să fie în conformitate cu natura. „Etica" aristotelică în această problemă este platoniciană, şi nu e nimic nefiresc aici. Din acest punct de vedere, Aristotel nu e platonician, ci profund grec. Cred că despărţirea lui de Platon e de pus în legătură şi cu succesiunea la conducerea Academiei care se făcea pe linie homoerotică, şi am senzaţia că *Etica Nicomahică* (în special cărţile VIII-IX) e un răspuns explicit la felul în care *phylia* e tratată de Platon. Citez un loc semnificativ: „cei după opinia cărora există o singură specie de prietenie pentru că prietenia admite plusul şi minusul acordă credit unui indiciu neconcludent; în fapt, şi lucruri diferite ca specii admit plusul şi minusul. Dar această problemă am tratat-o mai înainte" (*Etica Nicomahică*, 1155b 15). Două lucruri sunt aici în joc:
- că există o singură specie de prietenie. Remarca pare să-l vizeze pe Platon (vezi şi Stella Petecel, „Comentarii" la *Etica Nicomahică*, nota 17, p. 360). Aristotel se delimitează admiţând de la început trei specii de prietenie având în fruntea ierarhiei prietenia perfectă (*teleia phylia*);
- că Aristotel ar fi tratat problema aceasta mai înainte. Nu a mai tratat problema aceasta nicăieri.

De remarcat e faptul că Aristotel, tot delimitându-se de Platon (şi nu cred că „despărţirea" lor angajează doar aspectul metafizic; Aristotel se va fi simţit nedreptăţit de a nu fi fost ales pentru conducerea Academiei şi Speusip nu e preferat din motive de nepotism!), ajunge să-şi configureze

Ne-am obişnuit prost să legăm pe Platon de Socrate. Prost, spun, pentru că Platon „n-a fost nicidecum socratic; mai degrabă, *avant la lettre*, Socrate, platonic"[114]. Şi, prin parafrază, propun ca pe mormântul lui Platon să scrie un epigrafist, într-un fel ironic, să scrie, zic: „aici doarme un arhitect fără noroc, care i-a omorât pe cei pe care trebuia să-i apere"[115].

---

propria doctrină despre prietenie. E rareori platonician, uneori grec şi de cele mai multe ori excesiv de personal, şi asta nu pentru a nu fi grec, ci pentru a fi diferit de Platon. E de presupus că şi din acest motiv i-o vor plăti atenienii! Semnalez câteva locuri în care homoerotica tratată aristotelic încearcă să se personalizeze, şi spun de la început că „prietenia erotică este prin excelenţă o prietenie a contrariilor" (*cf.* Stella Petecel, *loc.cit.*, nota 4, p. 367). În *Etica Nicomahică* locurile exemplare sunt 1155b 3-6; 1159b 15-19. Alte locuri: 1156b 2; 1158a 11-13; 1164a 5; 1171a 11-12 (erotică tipică între asemănători dominaţi de pasiune până la exclusivism pasional); 1157a 6-12; 1167a 4-7; 1171b 25-31 (aceste locuri amintesc de *Phaidros*, 250d-e: implicarea văzului).
În *Politica* (1262b), Aristotel uzează de autoritatea lui Socrate pentru a se răfui cu Platon: „noi (Aristotel – n.m.)considerăm însă că dragostea este cel mai mare dintre bunurile cetăţilor (căci aşa este foarte puţină disensiune), iar Socrate lăuda în foarte mare măsură unitatea cetăţii. Lui i se părea că aceasta este misiunea dragostei... Însă în cetatea «lui Platon» dragostea se va dilua din cauza existenţei comunitare". Şi aici *phylia* nu basculează între dragoste şi prietenie (*cf.* Alexander Baumgarten, „Note" la *Politica*, Editura IRI, Bucureşti, 2001, nota 56, pp. 470-471). Trimit şi la textul lui Hans-Klaus Keul: „Prietenia la Aristotel. Naşterea intersubiectivităţii din spiritul *phyliei*", în volumul colectiv *Filosofia politică a lui Aristotel*, coordonatori Vasile Muscă şi Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iaşi, 2002, pp. 94-125; menţionez mai cu seamă pp. 105-125).

114. *Cf.* Gheorghe Vlăduţescu, *Cei doi Socrate*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 52. Într-un alt registru, o astfel de neînţelegere o pot afla şi la Plinius (cel Bătrân): „Socrate, renumit pentru înţelepciunea sa, avea mereu aceeaşi expresie pe chip, nici prea veselă, nici prea agitată. Această uniformitate a sufletului conduce la o fire rigidă şi sălbatică, dură şi inflexibilă, care înlătură orice sentiment omenesc, indivizii de acest tip fiind numiţi *apatheis* la greci, unde sunt cunoscuţi mulţi din această categorie, şi – lucru de mirare – mai ales înţelepţi" (Plinius enumeră pe Diogene Cinicul, Pyrrhon, Heraclit, Timon, ca să păstrez ordinea lui) – *vide* Plinius, *Naturalis Historia*, VII, 79 (vol. II, Editura Polirom, Iaşi, 2001).

115. *Cf.* Giovanni Papini, *Amurgul filosofilor*, Editura Uranus, Bucureşti, 1991, p. 43.

7. Sfârşitul politicii erotice – de la cel sedus la cel redus (sau despre cel mai bun amant)

Platon, cel puţin un anume Platon, e un cavaler, nu fără de prihană, al seducţiei. Pune însă în joc un personaj nepotrivit pentru scopul urmărit: pe Socrate. Şi atunci politica lui erotică, dacă nu va fi fiind extrem de pretenţioasă sintagma, sfârşeşte lamentabil. Asta pentru că politica erosului se distribuie mereu cu rest, şi restul cel mai consistent poate reveni lui Socrate, acela atât de simpatizat de creştinii cei dintâi, mai ales dacă ne reamintim că totuşi primii creştini au provenit din nişte foşti păgâni. Vreau să spun că în momentul în care „Dumnezeu iubeşte (şi într-adevăr El nu încetează niciodată să iubească), El iubeşte pur şi simplu infinit mai bine decât noi. Iubeşte la perfecţie, fără greşeală, fără nici o eroare, de la început până la sfârşit. Iubeşte primul şi ultimul. Iubeşte ca nimeni altul. La sfârşit nu descopăr doar că un altul mă iubea înainte ca eu să-l iubesc, prin urmare că acest celălalt făcea deja pe iubitorul înaintea mea, dar mai cu seamă că acest prim iubitor dintotdeauna se numea Dumnezeu. Cea mai înaltă transcendenţă a lui Dumnezeu nu ţine de putere, nici de înţelepciune, nici chiar de infinitate, ci de iubire, de amor. Fiindcă singură iubirea e de ajuns ca să pună în lucrare toată infinitatea, toată înţelepciunea şi toată puterea. Dumnezeu ne precedă şi ne transcende, dar mai întâi şi mai cu seamă în aceea că El ne iubeşte infinit mai bine decât iubim şi Îl iubim noi. Dumnezeu ne întrece cu titlul de cel mai bun amant"[116]. Pentru asta este însă nevoie de reducţie, nu însă una fenomenologică, deşi aceasta se constituie ca parte. De o reducţie erotică este vorba. Într-o asemenea reducţie se iubeşte în avans (iar *avansul* înseamnă „faptul de a iubi primul"[117]). Şi când iubeşti primul, adică anticipat, o faci fără reciprocitate. Invers iubeşte Don Juan; el iubeşte „puţin şi slab, fiindcă avansul său e provizoriu şi anulat: odată ce celălalt se recunoaşte

116. *Cf.* Jean-Luc Marion, *Fenomenul Erosului*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 292.

117. *Cf. ibidem*, pp. 123-132; 135. Revăd şi augmentez aici un text relativ recent apărut în volumul meu intitulat *Seducţia ca spaţiu al cenzurii*, Editura Junimea, Iaşi, 2004, pp. 74-106, 124-135.

sedus, cel ce iubeşte nu-l mai iubeşte în avans şi în pierdere, ci calculat şi în schimbul reciprocităţii"[118]. Reducţia, acolo unde vreau să ajung, se însoţeşte cu Socrate ; seducţia, cu Alcibiade, cu precizarea că dacă Socrate rezistă ambilor termeni (şi redus şi sedus), Alcibiade nu rezistă nici unuia. Alcibiade e imun reducţiei erotice aşa cum o vede Marion. Poate suporta *reducţia epistemică* (e de recunoscut un lucru prin ceea ce este în el repetabil, permanent, fie acest lucru un eu sau un obiect, fie eu ca obiect sau ca subiect ; toate acestea cad sub ceea ce adunăm sub codul – „teoria ştiinţei") sau *reducţia ontologică* (ea conservă din lucru exclusiv statutul de fiinţare al lucrului, sub rezerva unei anume intenţionalităţi, e adevărat). *Reducţia erotică*, lui Alcibiade, îi este străină. E, cred, deja un construct cristic aşezat sub semnul unei fenomenologii a donaţiei în clipa în care fenomenologia devine, în chip esenţial, una a întrebării, a cererii de răspuns, răspuns redus, iar nu sedus. Şi asta pentru că „orice răspuns pe care mi l-aş da de la mine însumi m-ar pierde"[119].

În fine, şi prin repetiţie, ca să văd unde sfârşeşte politica erotică de tip platonician, reinvoc pe Marion, şi nu e cazul să justific în exces : „Don Juan nu practică *reducţia* (s.m.) decât la modul *seducţiei* (s.m.). Înainte de a se distinge, *reducţia* şi *seducţia* (s.m.), şi una, şi alta erotice, sunt de acord în faptul că pun în lucrare acelaşi avans, aceeaşi anticipare – eu iubesc cel dintâi, fără nici o altă raţiune decât cel pe care risc să-l iubesc, fără să aştept răspunsul său, fără să presupun reciprocitatea, fără măcar să-l cunosc. Şi una, şi alta procedează prin anticipare... Divergenţa lor începe însă tocmai în privinţa modului acestui avans. Într-adevăr, în *seducţie* (s.m.) avansul rămâne provizoriu şi sfârşeşte prin a se anula, fiindcă, odată celălalt sedus (condus să mărturisească acest lucru), nu voi mai iubi nici în ascuns, nici în pierdere, ci cu întoarcere, în deplină reciprocitate : voi fi făcut pur şi simplu un avans în iubire, care-mi va fi rambursat cu dobândă. Cum celălalt va sfârşi inevitabil prin a-mi întoarce iubirea cu care-l voi fi creditat mai întâi eu, posesiunea mea îl va prinde în cursă şi-l va asimila *ego*-ului meu, care va redeveni astfel centrul cercului. Din acel moment *seducţia* (s.m.) trădează *reducţia* (s.m.) erotică, nu pentru că seduce, ci pentru că nu seduce nici

118. *Cf.* Ioan I. Ică jr., „Prezentare" la Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 13.
119. *Cf.* Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 72.

îndeajuns, nici destul timp... *Seducţia* (s.m.) vrea să se facă iubită fără a iubi... Prin contrast, *reducţia* (s.m.) se lansează într-un avans definitiv şi fără întoarcere... Conform definiţiei reducţiei fenomenologice în general, reducţia erotică... nu se realizează definitiv decât nesfârşind vreodată să se repete"[120]. Cel ce iubeşte nu ia totul; cel ce iubeşte *suportă* totul, *crede* totul, *speră* totul fără să vadă. Plasat în mijlocul intuiţiei, se lasă pradă certitudinii. De ce? Pentru că, dacă mă îndrăgostesc, „ştiu pe riscul meu ce anume încerc şi ce mă afectează – faptul că mă dau celuilalt, fie că celălalt îmi întoarce sau nu, că ştie sau nu, ba chiar că acceptă sau nu acest gest. Faptul că sunt îndrăgostit de el, nu depinde de el, ci doar de mine. Şi asta e de ajuns"[121]. Din acest motiv, îmi este mai dor de Socrate decât de Platon, şi nu vreau să seduc, ci să (mă) *reduc* (erotic)[122].

120. *Cf. ibidem*, pp. 124-125.

121. *Cf. ibidem*, p. 137.

122. „Pentru ca reducţia erotică să se realizeze e de ajuns să cuprindă ceea ce eu (îmi) cer: nu o certitudine de sine prin sine, ci o asigurare venită de altundeva." (*cf.* Jean-Luc Marion, *Fenomenul Erosului*, p. 52) Altminteri, mereu, Alcibiade (amantul), se opune lui Socrate (cogitantul) şi *ego amans* devine exterior lui *ego cogitans* împotriva firii.

Platon, politica şi spiritul „totalitarismului estetic"

Sorin Borza

„Cu toate că admir o seamă de lucruri din filosofia lui Platon, şi nu doar din părţile ei pe care le consider socratice, ci mult dincolo de acestea, nu mi-am propus aici să adaug încă unul la nenumăratele omagii aduse geniului său."

(K.R. Popper)

Pentru cei mai mulţi dintre noi, întâlnirea cu Platon rămâne, într-o formă sau alta, un exerciţiu iniţiatic. Gânditorul care a convertit istoria filosofiei într-o notă de subsol la propriile *Idei* nu are placiditătile, însă nici tenacitatea metodică a unui dascăl comun. De aceea, discipolatul steril şi derapajul hermeneutic rămân, în ceea ce îi priveşte pe moderni, pe de o parte regulă, iar pe de alta, întâmplare previzibilă. Lipsit de promisiuni inutile, dar nu şi de ambiţii retorice, Platon se refuză constant unei posterităţi indiscrete, dar prea puţin fidelă nedumeririlor esenţiale. Acest refuz, marcat de complezenţă ironică, i-a rezervat peste timp privilegiul rarisim de a nu dezamăgi nici un interlocutor decent. Lipsa de serenitate profetică a *Dialogurilor* îngăduie, în ceea ce-l priveşte pe Platon, chiar şi divorţurile amiabile.

Născut cu peste două milenii mai devreme decât cei mai mulţi dintre partenerii săi de dialog, Platon le rămâne, în manieră principială, contemporan. Lumea noastră e plină de semnele lui[1]. E adevărat că nu poţi ajunge azi la Platon fără a frecventa platonismele

1. Etimologia e de această dată profund lămuritoare pentru ceea ce am vrut să spunem aici: *semeion* = sămânţă.

mai noi ori mai vechi. Dar Platon se „multiplică" în posturi inedite (redublare uneori graţioasă, alteori inutilă), refuzând cu încăpăţânare exclusivităţi.

Noi, postmodernii, intrăm de regulă prea profesorali în filosofie pentru a putea surprinde, la dimensiunile sale reale, anvergura şi esenţele unui orizont istoric confecţionat prioritar din scene disparate. Dezamăgiţi metodic de „societatea spectacolului"[2] şi excedaţi de proceduri am reuşit să „necropsiem" platonismul cu abilitate chirurgicală. Ştim, indiscutabil, o seamă de amănunte despre Ideile platoniciene, despre tripartiţia sufletului şi poate despre Cetatea Ideală. S-a vorbit mai puţin despre felul în care Platon înţelegea să facă filosofie şi politică dincolo de ireverenţele destinului. Pare să conteze prea puţin pentru contemporani faptul că „şi după întoarcerea sa în Atena şi întemeierea Academiei, el (Platon, n.m.) a continuat, alături de unii dintre elevii săi, să ia parte activă şi în cele din urmă fatidică la conspiraţiile şi revoluţiile din care era ţesută viaţa politică siracuzană"[3].

Suntem, fără excepţie, gata să admitem din raţiuni de probitate că Platon, aşa cum îl cunoaştem noi azi, este produsul unui anumit „comentarism". Şi cum ar putea fi altfel de vreme ce nu există secol în care Ideile platoniciene să nu fi fost pândite de uitare? Va trebui în egală măsură să consemnăm (cu o anume resemnare) şi evaluările unui profesor parizian de filosofie care, încă la 1900, semnala (în prefaţa monografiei sale despre Platon) faptul că, printr-o seamă de trăsături ale sale, Platon păstrează caracteristicile Sfinxului. Asta din pricina unei duble motivaţii: fie *datorită formei pe care o îmbracă scrierile sale* (formula imago-mitică, n.m.), fie *datorită ignoranţei* relative în care ne aflăm noi, cei de azi, *cu privire la mediul intelectual şi social în care au fost elaborate dialogurile* sale[4].

Din nefericire (sub influenţa lui Aristotel) lumea modernă s-a arătat ezitantă când ar fi trebuit să ofere platonismului ocazia unei revanşe veritabile: „...platonismul răsturnat al modernităţii a instaurat

2. *Cf.* Guy Debord: „Spectacolul nu este un ansamblu de imagini, ci un raport social între persoane, mijlocit de imagini", în *Societatea spectacolului*, trad. rom. de Ciprian Mihali, Editura Est, Bucureşti, 2001, p. 40.
3. Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, trad. rom. de Drăgan Stoianovici, I, ed. II-a revizuită, Editura Humanitas, 2005, p. 37.
4. Clodius Piat, *Platon*, Éd. Félix Alcan, Paris, 1906, pp. V-VI.

un raţionalism abstract, trufaş şi atins de cecitate faţă de tot ceea ce nu îi seamănă sau nu poate fi redus la propriul său algoritm de proliferare mecanică..."[5]. Faptul că Aristotel avea câştig de cauză în urma „procesului" intentat Ideilor reprezintă, la limită, un simptom al opţiunii modernilor. În mod cert „modernitatea gândeşte juridic"[6]. Or, Ideile nu au fost concepute de Platon pentru a proba ele însele ceva anume, ci în calitate de entităţi matriceale menite să ocazioneze concretizări probatorii. (Ideile erau atât de reale pentru Platon tocmai pentru că se sustrăgeau constant impreciziei *dynamis*-ului lumii cotidiene.) E de la sine înţeles pentru ce modernitatea (ca exigenţă procedurală) a acreditat exact acele abordări ale platonismului care asigurau decenţă filologică maximă, dar erau dezamăgitoare ca deschidere metafizică şi hermeneutică.

Lumea în care Platon vorbeşte despre Idei era refractară la subtilităţi cu finalitate socială imposibil de estimat. Cuvintele grecului sunt (şi nu spunem că asta e un merit ori un defect) înfeudate regulilor versatile ale confruntării politice. Rafinamentul cultural e, în această ordine a lucrurilor, efect al unei necesităţi pedagogice şi civice, şi nu un act conjunctural determinat de voinţa ori inspiraţia umană. Adevărul este o lecţie de verticalitate antropică şi un ingredient al „sănătăţii" lumii omului. În anumite ipostaze, el poate pune în pericol echilibrul fragil al democraţiei. Asta pentru că adevărul nu dispune fără excepţie de avantajele minciunii, care „prin efectele pe care le produce" „pătrunde mai adânc şi cucereşte mai repede conştiinţa populară..."[7]. Ca valoare, el este, pentru grec, un agent la nivelul căruia vocaţia edificatoare covârşeşte dimensiunea sa revelatoare. Din acest motiv, cuvintele sunt şi trebuie privite (şi primite) cu suspiciune. În acest sens, esenţialitatea unui adevăr rezidă în gradul de libertate politică pe care îl poate întemeia. Legea destinului istoric, a decăderii, poate fi înfrântă de voinţa morală care îşi află temei în raţiune. „Degenerarea politică, în orice caz, depinde, potrivit viziunii sale, în principal de degenerarea morală (şi de lipsa de cunoaştere)..."[8]

---

5. Horia-Roman Patapievici, *Omul recent*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 34.
6. *Ibidem,* p. 36.
7. Vasile Muscă, *Filosofia în cetate*, Editura Apostrof, Cluj, 1996, p. 19.
8. Karl R. Popper, *op.cit.*, p. 39.

Cuvintele îşi împlinesc (la Platon) travaliul esenţial într-un registru pragmatico-istoric şi numai în subsidiar, în plan strict gnostic. În această ordine a raţionamentului putem admite că „adevărul" mitului poate fi de acelaşi rang şi uneori de rang mai înalt decât adevărul istoriei. Tocmai de aceea *Ideile* lui Platon au căpătat „instinctul" perenităţii. Ispita „ieşirii de sub vremuri" expune *Dialogurile* la ambiguitate structurală. Un Platon *sola scriptura* e de neconceput. Prezumtivele „rigori" ar conduce la un *autodafé* lipsit de splendori compensative şi frenezii stimabile. Atunci când vrem să-l surprindem pe Platon în condiţia sa de „contemporan" cu prezentul psihanalitic al vieţii politice trebuie să renunţăm la modelul cartezian-clasic de cercetare. Pentru a nu cădea în capcanele formalismului logic (pe urmele lui Aristotel) e necesar să meditǎm cu mai multă răbdare la ceea ce unul dintre profesorii noştri considera a fi „geniul vizual al platonismului". Logosul platonician pare să fie „materia" primă a semnelor pe care filosoful le pregăteşte pentru ochi. Şi nu e vorba aici doar de „ochiul interior" pe care îl invoca Platon.

Reiterăm aici ideea, tot mai puţin originală, conform căreia Platon este primul autor a ceea ce am numi astăzi „politică de imagine". Nu întâmplător Karl Popper identifica la Platon ceea ce a definit drept „atitudinea de inginerie socială". Inginerul social crede că omul este stăpânul destinului său astfel încât e posibilă şi necesară o „tehnologie socială" – bază a politicii. În cadrul acestei tehnologii sociale capacitatea de a trezi emoţii reprezintă un element-cheie. Vizualul era (la fel ca în epoca noastră) furnizorul privilegiat de emoţii. Doctrina implicită a imaginii, pe care o identificăm în scrierile lui Platon, ne apare ca o deschidere fără precedent şi un ansamblu speculativ plin de rafinament asupra raporturilor practice dintre cunoaştere, credinţă şi putere. Întreaga meditaţie esenţială a Occidentului asupra vizibilului îşi poate afla încă la Platon sursa unor neaşteptate preformări. Platon este, în acest orizont, mai mult decât un precursor de complezenţă.

În spaţiul Occidentului elenizat, mitologiile (ca repere acţionale) reprezintă resortul civilizaţiei citadine (al civilizaţiei *burg*-ului, literal, al civilizaţiei burgheze). Preocuparea constantă a exponenţilor puterii politice (din toate timpurile) pentru miturile mai noi ori mai vechi are o explicaţie simplă : mitul preformează atitudini şi propune soluţii exemplare. *Controlul producţiei de imagine trebuie păstrat şi*

gestionat cu grijă din raţiuni de eficienţă socială. Şi contează mai puţin calitatea pur estetică a produsului. Contează însă metoda. Rigorismul estetic este legat la Platon de nevoia de control social. Această nevoie nu e o caracteristică specifică exclusivă a lumii în care a trăit Platon. Un mecanism principial identic pune în mişcare teorii estetice din diverse epoci: în esenţă e vorba despre „posibilitatea noastră de a împiedica decăderea pe mai departe în domeniul politic prin împiedicarea oricărei schimbări politice"[9]. Ochiul confirmă („cred pentru că am văzut cu propriii ochi") şi privirea e ritual iniţiatic („a vedea" e în limbaj comun echivalentul pentru „a pricepe", „a cunoaşte"; spunem spre exemplu „ai văzut?" cu sensul „te-ai convins?"). Privirea instituie valori în mod aparent nemijlocit şi (tocmai de aceea) credibil.

Atunci când spunem valoare ne gândim la ierarhii. Vorbind despre ierarhii noi instituim raporturi inegalitare care alcătuiesc baza configuraţiei raporturilor contractuale de putere. Imaginea devine putere şi această putere este cu atât mai mare cu cât nivelul de acceptare socială a unei imagini este mai mare. De aceea, în epoca noastră se impune ca factor de putere nu doar creatorul de imagine, ci şi administratorul mijloacelor de difuzare a imaginii. Penetrarea imaginii în zona conştiinţei publice este, pentru lumea în care trăim, condiţie preliminară de acreditare socială a valorilor. Imaginea este materia primă cu care lucrează tehnologiile sociale.

„Noul Templu" în jurul căruia se structurează viaţa cetăţii şi unde se oficiază ritualurile puterii este televiziunea. Acolo se confecţionează noile mituri, mituri care conferă realului prestigiu, îl acreditează social. La nivelul mitului televizual obiectul devine *„brand"* şi începe să conteze în ordinea cotidiană. De aceea, supravegherea evoluţiei mitologiilor cotidiene e o măsură de prevedere pentru orice exponent al puterii. Orice formă de exercitare a puterii care aspiră la legitimitate implică mitizare. Dacă demitologizarea se produce într-un orizont „echipat" cu o tehnologie specifică, mitizarea presupune o artă. Arta mitizează în sensul în care cultivă cu metodă implicitul în detrimentul explicitului. Respingând inovaţia în artă (pe linia exigenţelor platoniciene) şi, în general orice derapaj de la linia tradiţională, se încearcă strategic evitarea pulverizării unei semnificaţii

9. Karl R. Popper, *op.cit.*, p. 40.

direcţionate care legitimează un raport de putere determinat. Pericolul pe care îl poartă cu sine orice inovaţie nu are în vedere considerente de natură estetică, ci motivaţii de ordin esenţial politic. De aceea, nu vorbim la Platon de o estetică în sensul deja clasicizat al termenului şi de o „critică a artei". *Pentru Platon, imaginea e un instrument moral-politic.* (Metaforic vorbind, imaginea e un instrument de fasonare, o veritabilă „daltă" a fiinţei şi a istoriei.) De aici importanţa conceptului de *eikôn* în filosofia lui Platon.

Eikôn-ul are în filosofia lui Platon menirea de a expune sensuri ontologice. Imaginea nu este doar un derivat al unei poziţionări mentalitare, ci mai ales un vector determinant al acţiunilor umane. De aceea, *a devenit foarte important în ansamblul preocupărilor noastre, nu doar să aflăm ce este imaginea, ci în egală măsură, să surprindem felul în care ea funcţionează*. Specific rămâne aici faptul că *eikôn*-ul nu poate fi înţeles plecând de la Fiinţă, ci numai refăcând un anumit traseu hermeneutic în sens invers. *Termenul poate fi înţeles în perspectiva unei hermeneutici eschatologice* de factură etico-religioasă, tocmai fiindcă numai pe acest temei se poate înainta în cunoaşterea Fiinţei. Fiinţarea, cu toată spectralitatea sa, se oferă intelectului în maniera cea mai adecvată, doar profitând de „excedentul" de pertinenţă caracteristic imago-exemplarităţii.

Platon apelează la mitoimagine din raţiuni de eficienţă persuasivă[10]. În acest sens, mitul se dovedeşte a fi „organul" indispensabil oricărei gândiri care urmăreşte să acceadă la esenţe. De aceea, pentru Platon, mitul nu ţine de *imaginar* (înţeles în calitate de construct ficţional), ci de *imaginal* (definit drept construct ontologic)[11]. Textele platoniciene justifică această apreciere în condiţiile în care ele conţin în diverse ocurenţe argumente potrivit cărora la intelect participă şi facultăţile de cunoaştere ale sufletului iraţional. Mitul este locul unde Fiinţa devine accesibilă ca „acţiune". Platon se serveşte de imaginea mitică pentru a descoperi (conform expresiei lui Michel

10. Giovanni Reale, *„...la narrazione mitica biene improvvisamente interotta con uno squarcio di un formidabile concetto, che capovolge l'impostazione immaginifica in modo repentino"*, în *Platone*, Ed. BUR Saggi, Milano (secunda edizione) 2005, p. 200

11. Distincţia a fost pusă în circulaţie de Henri Corbin, a se vedea *En Islam iranien*, II.

Foucault) un interstiţiu între „privirea deja codificată şi cunoaşterea reflexivă, anterioară cuvintelor, percepţiilor şi gesturilor care sunt desemnate să o traducă"[12]. De aceea, *filosofia platoniciană nu îşi propune să producă în mit o relaţie de adevăr, ci un model funcţional de configurare justă a raporturilor de putere*. Dialogurile se află, faţă de mit, într-o relaţie specifică de utilizare.

Segmentul de scrieri platoniciene care preferă soluţionări mitice ale subiectelor filosofice a constituit un motiv constant de critică. Numai o înţelegere greşită a relaţiei lui Platon cu mitul mai poate da ocazia reluării dezbaterilor în ton hegelian asupra relevanţei părţii mitice a dialogurilor. Aceste critici au toate un cadru comun: au căzut pradă asocierii rău plasate între realismul platonian şi realismul naiv[13]. Înţelegerea importanţei conceptului platonian de *eikôn* nu se poate opri, în opinia noastră, la constatarea critică a faptului că prejudecata de provenienţă aristotelică (potrivit căreia ideile dublează inutil lucrurile) este o absurditate. Rafinări ale dezbaterilor pe această temă pot fi găsite la diverşi autori. Relevante sunt cele aparţinând lui Gadamer, cu dezvoltările ulterioare[14].

A devenit un truism ideea conform căreia cunoaşterea este putere[15]. În mod cert, în epoca noastră, orice putere este mediu performativ al cunoaşterii. Vorbim, pe acest temei, la Platon, despre un fel de unitate fenomenologică între putere, cunoaştere şi vedere. „Începând cu Platon a cunoaşte înseamnă deopotrivă, în felurite moduri, a

12. Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, traducere de B. Ghiu, Editura Univers, Bucureşti, 1991, p. 38.
13. V. Muscă, *op.cit.*, p. 73: „Realismul platonian nu este de confundat cu realismul naiv, care îşi face cel mai puternic aliat al său din vizualitate: conform acestuia, este adevărat, adică real în ordinea existenţei, numai ceea ce se vede şi întrucât se vede. Un asemenea realism termină în relativism subiectivist ce duce la un mobilism empiric: tot ceea ce este, este aşa cum îl vede fiecare. Poziţiile acestui realism naiv vor constitui, de altfel, ţinta unora dintre criticile adresate lui Platon".
14. Giovanni Reale, *op.cit.*, p. 281: *„Credo che sia utile richiamare, a questo punto, anche alcune essate osservazioni di Gadamer, che fanno ben comprendere come il mito platonico in tale dimensione non sia affato da confondere (como molti fanno) con la favola, ma sia, dal punto conoscitivo e veritativo ben altra cosa: (...)* essere riferito ad un ordine noetico costante...".
15. *Knowledge is power*, celebra expresie aparţinând lui Francis Bacon pare să piardă constant teren ...

vedea, a şti, a fi fost văzut."[16] Lumea pare să fie, în temeiul acestor premise, reflex vizibil al structurii ierarhice a Ideilor. Vizibilul este martorul (adesea inconsecvent însă deocamdată privilegiat) al inteligibilului.

A. *Polis*-ul şi raţiunea civică

„Platon urmărea să descopere secretul cunoaşterii regale a politicii, a artei de a guverna oamenii."[17] Arta guvernării cetăţii este, în viziunea lui Platon, corespondentul terestru al efortului Creatorului. *Polis*-ul este pentru el, în plan concret-istoric, acel Univers localist menit să reconfigureze fizionomia divină a Ideii. Însă, la fel ca orice copie, cetatea nu poate fi perfectă. Ea aspiră repetat către perfecţiunea arhetipală. „Învăţaţii spun, (...) că Cerul şi Pământul, zeii şi oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înţelepciune şi dreptate, de aceea Universul acesta se numeşte Cosmos, prietene, şi nu haos şi nici neînfrânare. Sunt de părere că tu te gândeşti la acestea şi, deşi eşti atât de învăţat, nu-ţi dai seama că egalitatea geometrică are mare putere printre zei şi printre oameni."[18] Ordinea îi preocupă în egală măsură pe zei şi pe oameni. Cetatea poate subzista numai în temeiul ordinii. Ceea ce prevalează în acţiunile omului politic este raţiunea socială cu caracter antientropic. Platon aspira la instituirea unui stat perfect. Perfecţiunea neagă devenirea. „El încerca să-l înfăptuiască prin instaurarea unui stat ferit de relele tuturor celorlalte state, graţie faptului că nu degenerează, că nu se schimbă. Statul ferit de răul schimbării şi corupţiei este statul ideal, perfect. Este statul Vârstei de Aur, sustras oricărei schimbări. Este statul imobil."[19] Platon este încredinţat că înţelege foarte bine principiile unei bune guvernări, chiar dacă, în plan istoric imediat, tentativele lui de a

16. A. Boutot, *Platon et Heidegger*, Ed. PUF, Paris, 1985, p. 124, în original, *„Depuis Platon, connaître, c'est toujours au fond, en des modes divers, voir ; savoir, c'est avoir vu"*.
17. Karl R. Popper, *op.cit.*, p. 50.
18. *Cf. Gorgias*, 508a, în volumul *Opere, I*, traducere de Al. Cizek, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.
19. Popper, Karl, R., *op.cit.*, p. 40.

pune bazele unui stat ideal s-au dovedit a fi eşecuri. El reafirmă orgolios această convingere atunci când, prin vocea „personajului" Socrate, nu se va sfii să spună: „Cred că sunt unul dintre puţinii atenieni de astăzi, ca să nu zic singurul, care are înţelegerea adevăratei arte politice şi a punerii ei în practică"[20]. Ce înţelege Platon prin „artă politică" e mai puţin evident decât s-a acreditat prin intermediul comentarismului de secol XX.

Dacă cetatea e o reflectare în registru istorial[21] a Universului divin alcătuit, nu cumva acela care are puterea se poate pretinde un fel de zeu coborât printre muritori? Ce poate face un om pentru a trece în faţa semenilor săi drept mai bun? Cum îşi poate construi acea aură care să-i confere dreptul de a hotărî asupra vieţii şi morţii semenilor săi? Şi dacă trebuie să devină pentru semeni una cu imaginea divinului, în ce fel o poate face? La toate aceste probleme, Platon a meditat cu seriozitatea unui scolastic. Încercând să ofere o idee asupra concepţiei sale politice, Platon foloseşte o tehnică analogică. În opinia lui Henri Joly, la Platon politica se poate defini pe sine prin opoziţie cu simulacrele sale: sofistica şi retorica. Acestea sunt măşti, imagini ale politicului. „*Ces images sur les images nous paraissent esquisser un sens caché: elles utilisent à mi-voix le langage du théâtre et nous parlent du travesti, du rôle et du masque, de l'accessoire et de l'acteur, cette courte dramatisation met donc en scène le procède du « faire semblant».*"[22] Dar orice analogie presupune exemplarităţile, modelul. Putem înţelege acum cât de importante sunt în plan practic Ideile, şi în principal Ideea de Bine. Dar ce este, în fapt, un bun cetăţean?

Ţinta oricărei pedagogii sociale este, aşa cum s-a mai spus, formarea virtuţii. Numai cine are virtute şi curaj se poate numi bun cetăţean. „Date fiind concepţiile lui Platon privind cunoaşterea Binelui şi rolul educaţiei de a face posibilă o viaţă virtuoasă, este lesne de înţeles cum au luat naştere doctrinele sale politice extrem de autoritare. Putem deveni oameni virtuoşi şi duce o viaţă virtuoasă printr-unul dintre cele două mijloace. Ori dobândim opinii corecte

20. *Cf. Gorgias* 521 d.
21. Reale G., *op.cit.*, p. 281, „*la storia della Polis e dell'uomo sono un essato corispettivo della storia del Cosmo.*"
22. Henri Joly, *Le renversement platonicien*, Éd. Vrin, Paris, 2001, p. 260.

despre cel mai bun mod de a trăi, ori dobândim cunoaştere. (...) dar presupunerea corectă nu poate fi niciodată total împărtăşită şi nu va fi niciodată suficient de protejată împotriva influenţelor corupătoare..."[23] Rezolvarea problemelor cetăţii nu ţine de vreun demers eminamente practic, ci mai degrabă de un efort spiritual, care atrage după sine variate consecinţe acţionale. Aşa cum observa în concluziile sale Joly : *„la crise de la* polis *et de la* politeia, *le problème se pose de la géométrie et de la politique"*[24]. Platon invocă geometria în calitate de ştiinţă fundamentală pentru politică, remarcând similarităţile şi, deopotrivă, ceea ce le separă. În cetatea ideală cunoaşterea constituie miezul societalului. „Educaţia ocupă o poziţie de prim-plan. Ea rămâne decisivă pentru formarea gardienilor în condiţiile în care exerciţiul puterii nu admite amatorismul. Accesul la magistraturi este condiţionat de o instrucţie riguroasă, îndelungată, astfel încât să permită selecţia celor mai buni."[25]

Cum adevărata cunoaştere nu stă la îndemâna mulţimilor, acestea au nevoie de un lider care să le îndrume. Acesta trebuie să fie în posesia unei cunoaşteri care să-i permită accesul la Idei. Această arhitectură conceptuală explică motivele pentru care în cetatea ideală a lui Platon formarea caracterelor este pasul premergător formării intelectuale.

Ni se pare interesantă observaţia lui M. Hare, care constată că ideile lui Platon par să se delimiteze aici de doctrina pe care o profesa dascălul său, Socrate. Virtutea este un concept compozit, un melanj etic şi gnoseologic care se cultivă sub directa îndrumare a filosofilor. Legitimarea pretenţiilor de superioritate ale dialecticianului nu reprezintă însă o sarcină deloc uşoară. De unde atunci ascendentul filosofului asupra poetului şi artistului în genere ?

Platon nu se află deloc într-o situaţie comodă când se vede nevoit să submineze prestigiul artelor. Producând imagini mimetice, artiştii nu contribuie efectiv la cunoaştere. Dacă o imagine nu pretinde simultan şi o valoare de adevăr (măcar prin ceea ce transcende imaginii în sine), atunci ea nu reprezintă o cunoştinţă. Şi nu toate

23. R.M. Hare, *Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 105.
24. H. Joly, *op.cit.*, p. 301.
25. Nay Olivier, *Histoire des idées politiques*, Éd. Dalloz & Armand Collin, Paris, 2004, p. 39.

imaginile sunt, pentru acest motiv, cunoştinţe. De la icoană la fantasmă nu e decât un pas – pe care, cel mai grăbit, îl face artistul. Aceste imagini (cu pretenţia de substitut al realităţii) sunt reprobabile în viziunea lui Platon.

Există însă şi „imaginile bune", rezultate ale inspiraţiei divine de care este cuprins uneori artistul. Existenţa acestora îi induce lui Platon o anumită incomoditate conceptuală, însă nevoia de coerenţă globală a sistemului i se pare aici mai importantă. De aceea, artistul care se oferă să fie (prin creaţia sa) prilejul de intrare în lume a unei imagini naturale este tolerat în cetate. Arta nu vine, în acest sens decât ca formulă de potenţare a frumosului din lumea naturală, menită să instituie repere civice.

Principalii producători de imagine în Lumea Antică sunt poetul şi artistul. Artistul şi arta lui reprezintă de aceea pentru legiuitor un prilej permanent de îngrijorare. „Într-o cetate bine ordonată, arta este supravegheată şi legiuitorul trebuie să aibă grijă să îndepărteze noutăţile. Arta răscoleşte adânc pasiunile: ea este deci un lucru mult prea serios pentru a fi lăsat în seama artiştilor."[26] Artistul poate fi fermecător, trezind plăcerea, cea care îi conduce pe cei mai mulţi dintre oameni. La fel ca retorul şi sofistul, artistul reprezintă pentru sistem un pericol care nu poate fi ignorat. O libertate rău folosită de artist poate produce ceea ce azi am numi „un crah" al imaginarului colectiv declanşat prin „liberalizarea" extremă a semnificaţiilor. Arta trebuie ţinută sub control din motive de strategie socială. Inovaţiile trebuie să treacă prin furcile caudine ale unei „cenzuri de stat"[27]. Modelul principial pe care Platon îl are în vedere este arta egipteană, lipsită de perspectivă. Arta egipteană are un caracter profund religios. Şi cum religia şi puterea sunt chestiuni confluente, Platon va remarca această legătură arătând că „...în Egipt, nu este cu putinţă să existe rege fără putere religioasă..."[28].

---

26. Alain Besançon, *Imaginea interzisă,* trad. rom. de Mona Antohi, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 37.
27. Platon a fost un admirator al fixităţii canonice a artei saite. Arta egipteană (contemporană cu Platon) nu-şi schimbase canoanele de mai bine de o mie de ani, din perioada vechiului Imperiu.
28. *Cf. Omul politic,* 291d, în *Opere,* VI, traducere de Elena Popescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 443.

Poziţiile lui Platon în această chestiune sunt, la o primă abordare, complet nerezonabile. Conservator sau chiar „retrograd" în mod deliberat, Platon are în vedere, atunci când vorbeşte despre artă, probleme mult mai importante decât considerentele de natură pur estetică. Ca problemă de guvernare arta are (aşa cum am mai spus) conotaţii fundamental etice[29]. Esteticul nu este ignorat, căci aşa cum spune „frumosul este cauza binelui", dar nu reprezintă un scop în sine. Valorile estetice, impunerea lor, trebuie să rămână apanajul statului. Fizionomia valorilor estetice preformează eticul şi civicul; din acest motiv arta este un instrument de natură politică. „Căci forma de guvernământ este pentru oameni o adevărată hrană, cea bună-i face buni, cealaltă – nevolnici."[30] E evidentă aici o filiaţie *frumos-bine-fericire civică* pe care guvernările de orice tip trebuie să o ia în considerare ca pârghie a puterii în exerciţiu.

Criteriul esenţial al artei este binele şi veracitatea, şi nu plăcerea estetică. „Platon condamnă arta în măsura în care ea este incapabilă să atingă adevărul sau, şi mai grav, ne îndepărtează de adevăr. Dacă vrem să ajungem la adevărata imagine a divinului, nu trebuie aleasă această cale, ci asceza corpului, a sufletului şi a inteligenţei."[31] Revine aici acea asemănare pe care Platon o vede între pictor şi sofist. Ambii sunt producători de idoli înşelători. (În sens originar *eidolon* însemna „fantomă a mortului din Hades") Pictorul, la fel ca şi sofistul, se blochează într-o retorică a imaginii lipsită de consistenţă gnoseologică. Scopul lor este manipularea. Seducţia exercitată în numele plăcerii îi amăgeşte pe oameni, profitând de ignoranţa lor. Totuşi, la un examen mai atent orice om îşi poate da seama că pictorul sau sofistul nu posedă vreun fel anume de cunoaştere. Iar pentru Platon binele nu poate fi niciodată desprins de cunoaştere şi adevăr. Tocmai de aceea „...sofiştii şi retorii se întâlnesc în acelaşi domeniu de preocupări comune şi nu pot preciza cu ce anume se ocupă, nici ei înşişi, nici ceilalţi oameni cu privire la ei"[32].

29. Caracteristicile Binelui sunt în viziunea lui Platon frumuseţe, simetrie şi adevăr. Cenzura şi refuzul selectiv al inovaţiei artistice sunt, în principal, decizii administrative şi nu acte estetice, pur evaluative.
30. Platon, *Menexenos*, 238 c.
31. Alain Besançon, *op.cit.*, p. 43.
32. *Cf. Gorgias*, 465 d.

Există un dualism antropologic care se naşte la Platon prin situarea opozitivă a artei inovatoare faţă de lumea socio-politică. Cunoaşterea pe care o poate deţine artistul este autolimitată. Ocultarea permanentă a sensului imaginii artistice este rezultatul lipsei de reguli sintactice precise. Atunci când se întâmplă să spună adevărul, artistul nu e decât un instrument inspirat al vocilor divine. El spune un adevăr care, de fapt, nu îi aparţine. Or, lipsit de cunoaştere, artistul nu poate fi, în creaţiile sale, decât irelevant în ceea ce priveşte binele şi fericirea cetăţeanului, ba chiar poate fi, împreună cu arta lui, o piedică în calea cunoaşterii. Excluderea artiştilor dintre cetăţenii unei republici ideale se leagă de convingerea lui Platon conform căreia artistul e incapabil să educe, să guverneze ori să fundamenteze legea. *„L'artiste est incapable de faire du «bien au peuple» dans la mesure où ses œuvres imaginaires, au contraire des actions pratiques* (pragmata), *ne participent pas à la vie publique de la* polis, *modelée sur la permanence des idées éternelles."*[33] Practic, arta ajunge, conform expresiei lui Platon, să seducă şi să amăgească prostia în numele plăcerii, fiind aşezată, pentru acest motiv, la mare cinste. Artele propriu-zise, pentru a fi admise în cetate, trebuie sa fie ele însele supuse grilei procustiene a artei măsurii. Arhitectura este modelul paradigmatic pe care Platon îl are în vedere. Celelalte arte sunt privite ca ştiinţe aplicate ori diverse tehnici supuse în diferite grade unei matematizări accentuate. Măsura este criteriu de valoare. Cel care stăpâneşte măsura justă este politician. Această măsură nu stă însă în vorbe.

Nu se pune aici în nici un fel problema de a trece sub tăcere importanţa talentului oratoric al conducătorului. El trebuie însă dublat de o permanentă preocupare pentru cunoaştere şi implicit, pentru binele cetăţii şi al oamenilor. Îngrijirea cetăţeanului trebuie să vizeze întreaga sa natură. Or, omul are un suflet şi, în egală măsură, un trup. „Fiind vorba de două naturi deosebite, există şi două arte deosebite. Pe cea care se ocupă de suflet o numesc politică, însă celei care se ocupă de corp nu pot să-i dau un nume unic, pentru că, deşi este o singură artă a îngrijirii trupului, ea are două părţi, gimnastica şi medicina. În politică partea care corespunde gimnasticii este legislaţia, iar cea care corespunde medicinei este

33. Richard Kearney, *Poétique du possible*, Éd. Beauchesne, Paris, 1984, p. 16.

justiţia."[34] În opinia lui Platon „justiţia este condiţia fundamentală a naşterii şi existenţei statului"[35]. La fel ca medicina, care presupune adesea o serie de manevre dureroase (amputări, extirparea cangrenelor, a focarelor de infecţie), exercitarea justiţiei cere fermitate. Această fermitate nu e la îndemâna oricui. Şi dacă e posibil să faci pe placul mulţimilor fără a te preocupa de binele oamenilor, e chiar necesar ca „omul regal" să acţioneze spre binele mulţimii, chiar atunci când o face împotriva voinţei ei. Acest principiu al binelui, chiar cu forţa este socotit de Platon o constantă a istoriei. „Dar în ce priveşte înduplecarea şi stăvilirea pasiunilor spre a-i face pe concetăţeni, prin convingere şi prin forţă, să devină mai buni, nu văd, ca să zic aşa, nici o diferenţă între cei din trecut şi cei de astăzi. Or aceasta este singura realizare demnă de un bun cetăţean."[36]

Principiul acţiunilor filosofului rămâne binele. Dar cum binele este legat de cunoaştere, iar cunoaşterea nu este lesne de împărtăşit mulţimilor, Platon preferă să renege democraţia[37]. Nu este nimic imoral în distribuirea inegală a privilegiilor, atât timp cât meritele indivizilor nu sunt egale. „Adeseori, aşadar, un om priceput este mai puternic decât zeci de mii de oameni lipsiţi de pricepere; după părerea ta, el trebuie să conducă, iar aceia să i se supună, iar conducătorul să aibă mai mult decât cei ce sunt conduşi."[38] Dreptul conducătorului este unul natural. El decurge din caracterul sacral al misiunii sale, căci statul, aşa cum îl concepe Platon, nu este doar o formă oarecare de guvernare[39].

---

34. *Cf. Gorgias*, 464b.
35. V. Muscă, *Introducere în filosofia lui Platon,* Editura Dacia, Cluj, 1994, p. 126.
36. *Cf. Gorgias*, 517b.
37. E uşor de remarcat faptul că această poziţie parcurge, cu diverse nuanţe, ca un fir roşu istoria ideilor politice până aproape de epoca modernă (e de ajuns să invocăm aici nume precum Hobbes, Machiavelli).
38. *Cf. Gorgias*, 490a.
39. *Cf.* W. Jaeger, *Paideia*, Oxford, 1945, p. 262; *„Platon fait passer l' État d'une organisation locale et temporelle sur cette terre à un idéal royaume des cieux aussi universel que son symbole, les dieux animés que sont les étoiles. Leurs formes brillantes sont les images divines, les* agalmata *par lesquelles Platon remplace les formes humaines des divinités de l'Olympe"*, după Édouard des Places, S.J., *Pindare et Platon*, Éd. Beauchesne, Paris, 1949, p. 138.

Punând pe primul plan metretica, Platon face, în interiorul concepţiei sale politice o mişcare paradoxală. Pe cât de liber este în spirit „omul regal", pe atât de strict este el condiţionat în ceea ce priveşte comportamentul său civic. Matematizarea artei şi stricteţea canoanelor se leagă la Platon de prestigiul modelului. „Ingineria socială" pe care o are în vedere Platon „permite făurirea de instrumente pentru stăvilirea schimbării sociale", pentru că sugerează conceperea unui „stat ideal" care să se asemene atât de mult cu Forma sau ideea de stat, încât să nu poată degenera[40]. Frumuseţea, simetria şi adevărul (adică ingredientele Binelui) sunt amprente sacrale. Orice încercare de a distorsiona mesajul divin este o impietate şi asta ar conduce la rezultate contrare interesului cetăţii (a Binelui). Se poate atunci concluziona, în acord cu Henri Joly, că există la Platon un primat al teologicului asupra politicului. Controlul divinităţii asupra cetăţii este absolut. Şi înţeleptul nu are alternativă: el trebuie să-şi urmeze fără greş modelul. „Or, Dumnezeu este măsura dreaptă a tuturor lucrurilor, mai bine decât un om, după cum se zice, oricare ar fi el. Prin urmare, nu este alt chip de a ne face plăcuţi lui Dumnezeu, decât a ne strădui din toate puterile în a ne asemăna cu el."[41] Omul nu poate spera, o prestaţie de valoarea şi calitatea celei divine. În *Legile*, Platon introduce chiar o distincţie între două tipuri de egalitate: o egalitate la îndemâna omului (privitoare la număr) şi, pe de altă parte, una „mai adevărată şi mai frumoasă", dar care reprezintă judecata lui Dumnezeu. Aceste consideraţii analogice reprezintă argumente menite să confirme aserţiunea potrivit căreia Platon a lansat liniile directoare ale unei ştiinţe politice, unde geometria şi politica sunt indisociabile. Această nouă perspectivă rămâne, aşa cum observă şi Henri Joly, o tentativă care îşi propune în mod expres să smulgă exerciţiul puterii de sub aura suveranităţii regale şi sacerdotale.

B. Principii antice pentru noi ideologii

Dominând câmpul semnificaţiilor prin intermediul cultivării insistente a propriilor imagini-reper, puterea îşi legitimează trecutul, prezentul şi viitorul. „Regele e cu adevărat rege, deci monarh, în

40. Karl R. Popper, *op.cit.*, p. 53.
41. *Cf. Legile*, 716c, traducere de S. Bezdechi, Editura IRI, Bucureşti, 1999.

imagini. Ele sunt prezenţa sa reală... [...] Reprezentarea, al cărei efect e puterea care, la rândul ei, permite şi autorizează reprezentarea, e opera nesfârşită a forţei în doliu după absolut."[42] Noţiunea de politică a reprezentării nu-i este deloc străină lui Platon (decât poate ca formulă lingvistică). El intuieşte legătura necesară dintre arta imaginii şi un anumit model politic constitutiv. „Astfel, cârmuitorii înţelepţi vor recunoaşte şi vor folosi magia artei în vederea creării unei bune conştiinţe cetăţeneşti, a gândit Platon."[43] În epoca contemporană există autori care merg chiar mai departe, pretinzând că opera de artă şi politicul instituit şi refundat în mod regulat în opera de artă se confundă. Noi mai putem păstra în acest context coerenţa internă a filosofiei lui Platon doar admiţând că ea rămâne esenţialmente o filosofie a imaginii. Regele-filosof nu fantasmează şi nu propune o falsă imagine, obţinând astfel, ca efect direct, un şantaj discret al conştiinţelor. El acreditează însă la nivelul imaginii o metaficţiune istoriografică menită să legitimeze puterea statului, a cărui întrupare se socoteşte.

Platon reuşeşte în *Dialogurile* sale o ştergere a graniţelor dintre pictural şi lingvistic aşezând conţinutul informaţional pe diverse niveluri de retorism. Regele-filosof este comparat cu adevăratul cârmaci, cu „medicul, care face cât mulţi alţii la un loc...". În orice caz, deţinătorul „artei regale" e îndreptăţit să spună şi să facă orice crede că e necesar pentru binele cetăţii, chiar atunci când trebuie să o facă împotriva voinţei mulţimilor[44]. Mijloacele sale nu pot fi supuse judecăţii etice a celor mulţi, care sunt oricum incapabili de a-l înţelege. „Prin urmare, dacă există o artă regală, mulţimea celor bogaţi şi întreg poporul n-ar putea niciodată să deţină această ştiinţă politică."[45] Nici măcar retorica demagogică nu mai este interzisă cu desăvârşire atunci când, având în vedere binele cetăţii, conducătorul trebuie să acţioneze cu orice mijloace. Totuşi, Platon nu apără deschis retorica, ea fiind o formă de linguşire, care nu se bazează pe

42. Louis Marin, *Le portrait du roi*, Éd. Minuit, Paris, 1981.
43. K. Gilbert, H. Kuhn, *op.cit.*, p. 60.
44. Ideea va fi reluată şi în etape mai apropiate ale filosofiei politice. Exemplul simptomatic este Machiavelli, dar ideea apare într-o formă mai estompată la Hobbes şi Locke.
45. *Cf. Omul politic*, 300e.

cunoaştere, ci pe instinct. Iar linguşirea este, aşa cum Platon afirmă fără echivoc, „o îndeletnicire urâtă".

Ceea ce rămâne limpede este faptul că Platon nu era un adept al democraţiei. El califică democraţia ca fiind „cea mai rea dintre formele de guvernământ care sunt prevăzute cu legi şi cea mai bună dintre cele lipsite de legi"[46]; Vina principală pe care Platon o află democraţiei este aceea că, în cadrul acesteia, puterea a fost împărţită în părţi prea mici, la prea mulţi oameni. Democraţia, ca sistem, funcţionează doar în respectul legii: „...nimeni, în cetate, să nu îndrăznească să întreprindă ceva împotriva legilor, iar cel care ar îndrăzni să fie pedepsit cu moartea şi cu toate pedepsele extreme"[47]. Dar conducerea justă nu se rezumă la respectul legii. În acest punct, Platon este cât se poate de tranşant. „Arta regală" nu se confundă cu „arta tiranului", căci nu este vorba de o constrângere, ci de „conducerea de bunăvoie a vieţuitoarelor bipede trăitoare în turme – conducere pe care o acceptă şi ele..."[48]. În aceste condiţii, nu doar legea este important să fie bună, temeinică, ci, mai cu seamă, conducătorul să fie filosof: „Într-adevăr este, într-un anume fel, clar că arta legislaţiei ţine de cea regală; lucrul cel mai important este ca nu legile să fie puternice, ci suveranul dotat cu înţelepciune"[49].

Puterea politică şi competenţa retorică se află în strânsă legătură, chiar dacă nu în retorică stă adevărata înţelepciune. Iată cum se exprimă Platon într-un fragment din *Omul politic*:

> – Aşadar cărei ştiinţe îi vom atribui noi capacitatea de a convinge mulţimea şi gloata prin poveşti şi nu prin învăţătură?
> – Este clar, cred eu că şi acest „dar" trebuie atribuit retoricii.
> – Dar faptul de a hotărî dacă trebuie să acţionezi faţă de anumiţi oameni şi în anumite împrejurări prin puterea de a convinge sau prin forţă, ori pur şi simplu să nu întreprinzi nimic, pe acesta, la rândul lui, cărei ştiinţe îl vom atribui?
> – Celei care comandă artei convingerii şi artei vorbirii.
> – Dar aceasta n-ar putea fi alta, cred eu, decât puterea politică!
> – Şi, astfel, se pare că această retorică a fost repede delimitată de politică, ca fiind specie diferită şi, de fapt, subordonată acesteia[50].

46. *Cf. ibidem*, 303a.
47. *Cf. ibidem*, 297e.
48. *Cf. ibidem*, 276e.
49. *Cf. ibidem*, 294e.
50. *Cf. ibidem*, 304d-e.

În consecinţă, retorica (nu cea demagogică) şi legislaţia nu reprezintă decât componente ale artei politice. Constatăm aici (în *Omul politic*) o „îmblânzire" a vehemenţei contra retoricii, aşa cum se manifestă ea în *Gorgias*, unde e trecută fără nuanţări între formele linguşirii. Astfel părintele Academiei anticipează într-un anume sens „distorsiunile" strategice care pot fi provocate deliberat noţiunilor noastre primitive asupra relaţiilor text/imagine, relaţii care se constituie într-un orizont cu caracter pronunţat politic. Arta conducerii nu se validează sub aspect etic luând în considerare valorile individului, ca entitate separată. Binele cetăţii primează. „Ci, mai degrabă, ceea ce convine mai multora, cred, şi pentru mai multe situaţii şi, cumva, în felul aceste va alcătui legea – aşa, mai în mare – şi pentru fiecare individ, aducând fie reglementări scrise, fie nescrise şi legiferând obiceiuri străbune."[51] Aceasta este, în ochii lui Platon, motivaţia amoralismului aparent al „artei regale" şi tot aici o seamă de autori contemporani au fost dispuşi să identifice ceea ce s-ar putea numi „tendinţa totalitară din filosofia politică a lui Platon"[52].

Binele cetăţii poate uneori să însemne ignorarea interesului imediat al individului. Platon încearcă să legitimeze autocraţia invocând ignoranţa maselor. Este vorba aici nu doar de plebe, ci şi de mulţimea celor bogaţi, care nu deţin această ştiinţă politică. (Conducerea celor bogaţi este fie guvernare aristocratică – dacă ţine seama de legi, fie oligarhie – atunci când le ignoră.) Omul regal, filosoful, conduce de unul singur bazându-se pe ştiinţă. Această ştiinţă trebuie atent gestionată „căci oamenii detestă pe acela ce conduce de unul singur şi ei nu cred că cineva ar fi atât de demn vreodată de asemenea conducere, încât să vrea şi să poată guverna cu virtute şi ştiinţă şi împărţi cu corectitudine tuturor cele drepte şi cele rânduite"[53]. În consecinţă, nu se pune atât problema legalităţii, cât a binelui general în numele căruia „omul regal" este abilitat, aşa cum crede Platon să acţioneze cum consideră de cuviinţă, fără a fi în felul acesta imoral. Căci, pentru Platon, binele cetăţii trebuie să se afle mai presus de orice. „Oare ai ajuns atât de înţelept încât să nu-ţi dai seama că ţara este mai presus de tatăl tău, şi de mama ta, şi de toţi străbunii tăi:

51. *Cf. ibidem*, 295a.
52. Karl R. Popper, *op.cit.*, p. 56.
53. *Cf. Omul politic*, 301d.

mai vrednică de respect, mai augustă şi mai sfântă?"[54] Putem vorbi aici despre existenţa unui adevărat cult al cetăţii. Şi acest cult se justifică în ordine logică întrucât cetatea ideală nu este decât reflexul ordinii divine care guvernează Universul. Cetatea lui Platon nu este decât o „icoană". (Platon recunoaşte că singurul cetăţean demn de o astfel de orânduire este Socrate.)

Orice altă interpretare a filosofiei lui Platon riscă să valideze o idee a unui contemporan care se temea că „omul se naşte şi moare printre minciuni, printre diferite minciuni aparţinând unor diferite sisteme ale minciunii"[55]. E de înţeles în această perspectivă disponibilitatea lui Popper de a vedea în programul politic al lui Platon o formă de totalitarism cu accente reacţionare. Mai fericită ne apare acceptarea ideii că gândirea lui Platon poate fi onest recuperată în orizontul a ceea ce Alain Besançon numea „jocul dublei realităţi". Cultura pusă în circulaţie cu sprijinul implicit al puterii promovează un anumit „cifru" care conduce la un sens „oficial" al mesajelor. Din acest motiv, politica nu poate renunţa la un „armistiţiu de imagine" cu conştiinţele cetăţenilor. Fondul pragmatic al acestui armistiţiu rămâne nevoia constantă a oricărei puteri de a se legitima în interiorul unui orizont valoric larg acceptat. Pretenţiile identitare ale puterii se revendică întotdeauna în ordine figurală. Figuralul se construieşte sub condiţia unei antecedenţe legendare, mitice. În acest sens, ne putem întreba alături de Ph. Lacoue-Labarthe, dacă „o legendă poate da naştere unei legitimităţi, iar o legitimitate poate fi legendară: cine va spune în ce constă «în fond» dreptul fondator al unui popor?".[56] Platon va insista asupra importanţei tradiţiei şi a obligativităţii artistului de a fi conectat normei canonice în ceasul creaţiei.

Viziunea asupra statului la Platon este (şi această idee poate apărea uşor paradoxală) o viziune esenţialmente culturală. „Atât timp cât statul va fi un stat de fapt, rezultat necesar al evoluţiei istorice, şi nu un stat de drept, întemeiat pe dreptate şi reglat de filosofie, educaţia va fi dinainte condamnată."[57] Regăsim aici o

54. *Cf. Criton*, 51a, în *Opere*, I, traducere de M. Guţu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.
55. Piotr Wierzbicki, *Structura minciunii*, Editura Nemira, Bucureşti, 1996, p. 11.
56. Ph. Lacoue-Labarthe, şi Jean-Luc Nancy, *Mitul nazist*, Editura Dacia, Cluj, 1999, p. 14.
57. Léon Robin, *Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1996, p. 230.

manieră cvasicontemporană sub auspiciile căreia Platon concepea cultura. El vede în cultură „un sistem ordonat de sensuri şi simboluri în funcţie de care se desfăşoară interacţiunile sociale"[58]. Platon nu este în acest sens şi aşa cum se pretinde în genere, autorul unei concepţii străine considerentelor pragmatic-istorice care ghidează sistematic modernitatea. Ideile sale rămân fundamental compatibile cu acea ştiinţă a guvernării (*epitactike téchne*) în care a crezut cu toată fiinţa sa atunci când a propus contemporanilor săi modelul regelui-filosof. Legătura dintre cultură şi putere trebuie să-i fi apărut în toată anvergura ei atunci când a pretins existenţa unei poezii de stat şi a unei muzici de stat. Există, *in nuce*, la Platon, prefigurarea unei strategii de încurajare direcţionată a procesului de inculturare[59]. Fenomenul social prin care elementele de bază ale unei culturi sunt învăţate şi transmise de-a lungul generaţiilor rămâne la dispoziţia administratorilor puterii. Platon a sesizat exact acest avantaj şi a înţeles că se poate şi că trebuie efectiv ca regele-filosof să profite de el[60].

Cultura, definită în termenii raţionalităţii moderne, nu epuizează sfera a ceea ce, credem noi, desemna în viziunea lui Platon, noţiunea de fapt cultural. Numai o identificare pripită a culturalului cu cultural-raţionalul le-a permis anumitor autori să interpreteze intransigenţa lui Platon faţă de artă ca pe o opoziţie tranşantă a celor două concepte : *logos* şi *mythos*. „Se ştie că Platon a construit politicul (şi concomitent a delimitat filosoficul ca atare) excluzând din pedagogia cetăţeanului şi, mai general, din spaţiul simbolic al cetăţii, miturile şi formele majore ale artei care le erau ataşate. (...) Decizia platoniciană cu privire la mituri se sprijină pe o analiză teologico-morală a mitologiei : miturile sunt ficţiuni, şi aceste ficţiuni povestesc minciuni profanatoare despre divin. Prin urmare, miturile trebuie

58. Această definiţie a culturii se regăseşte la C. Geertz în *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*, Londra, 1993, p. 144.

59. Vezi Conrad Philip Kottak, *Cultural Anthropology*, Mc. Graw-Hill, Inc. New York, 1991, p. 14.

60. G.W.F Hegel : „Poziţia aplicată a părintelui Academiei a fost remarcată chiar şi de Hegel : «Platon nu este omul care să umble cu principii şi teorii abstracte ; adevăratul său spirit a cunoscut şi a înfăţişat adevărul ; iar acesta nu putea fi decât adevărul lumii în care a trăit, adevărul acestui spirit unic care a fost la fel de viu în el ca şi în Grecia»" ; *Lecţii despre Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 89.

corectate, eliminate, trebuie prescrise toate aceste povestiri despre paricide si matricide, asasinări de tot felul, violuri, incesturi, ură şi înşelăciune (...) Miturile sunt socialmente nefaste"[61]. Nu putem fi de acord cu aceste consideraţii, chiar dacă paternitatea lor se reclamă dinspre nume de maximă rezonanţă. E adevărat că mitul e un produs ficţional, dar unul care fasonează şi apoi impune modele sociale cu care individul se identifică şi care îi influenţează mai apoi acţiunile. Mitul şi arta se întâlnesc la nivelul politicului în calitatea lor comună de vehicule (utilaje mentale) ale unor exemplarităţi. Care sunt, fără îndoială, produse ale unor conjuncturi şi interese. Totuşi, ideea mitului devastator prin excelenţă rămâne în continuare o idee caducă. Mitul subzistă subiacent partinic, dar şi paralel politicului, atâta vreme cât va exista „magia" întregii „ideologii" a semnificaţiei reprezentaţionale. Aceasta rămâne structural, o ideologie a puterii, dar nu se află niciodată sub controlul ei total.

Interesantă este, în cazul lui Platon, suprapunerea specifică dintre abordarea mitomorfică şi cea logomorfică a politicului. Logomorficul (caracteristic discursului ştiinţific, care demonstrează logic idei) este completat magistral de mitomorfic (caracteristic basmului şi discursului oracular). Platon nu se sfieşte să pună pe picior de egalitate cele două abordări. Dar mitul funcţionează pe registrul comunicaţional la un nivel unde sensul „decolează" de pe terenul lingvistic propriu-zis. În acest sens (şi nu doar în acesta) filosofia lui Platon rămâne esenţialmente o filosofie a imaginii[62].

Mitul pune în circulaţie valori, repere importante pentru societate pe care le fereşte de contestări, instituindu-le în manieră hierofanică. Cea mai bună manieră în care se poate legitima puterea este sacralul. Găsim de aceea mai echilibrată constatarea lui Cassirer în viziunea căruia limbajul şi mitul vin spre lume ca două vlăstare care cresc paralel din aceeaşi tulpină. Istoria nu poate oferi în permanenţă justificări ideologice care să treacă testul raţiunii în orice condiţii şi pentru orice tip de exerciţiu al puterii. Miticul recurge la figurativ. Figurativul poate ocoli cu mijloacele simbolismului exigenţele raţiunii.

---

61. Ph. Lacoue-Labarthe, *op.cit.*, pp. 35-36.
62. Nu întâmplător şi parcă în apărarea tezei pe care am angajat-o deja, Max Muller susţinea în prelegerile sale despre ştiinţa limbajului că mitul este „o boală a limbajului".

Platon justifică recursul la mit având în vedere ignoranţa în care stăruie omul atunci când se referă la evenimente din vechime"[63].

Puterea îşi poate redefini în acest fel fundamentele oricând, şi după propriile nevoi, fără a avea probleme de coerenţă ideologică. Prin conotaţie şi plurisignaţie, discursul imago-mitic scapă de neajunsurile pe care le implică „steno-limbajul" (înţeles ca set de semnificaţii oficializate). Postmodernitatea a renunţat să încerce o resuscitare a logocentrismului înlocuind acest efort cu tentativa de reconciliere a miticului, cu „gândirea slabă" (Vattimo) şi cu post-structuralismul. Ficţiunea postmodernă este, la limită, o nouă formă de mitizare. Apetenţele general umane pentru ceea ce Jung numea „imagine primordială" (arhetipală, funciar nereprezentabilă) explică sensibilităţile postmodernităţii pentru mitic şi imaginar. Imaginalul mitic este un experiment uman cu care raţionalul culminează, şi nu ceva care precedă orice tip de raţionalitate, aşa cum apărea el în cazul lui Platon. Glisând practic de la o extremă la alta a câmpului raţionalităţii, miticul este instanţa care defineşte, încadrează şi dă măsură tocmai raţionalităţii noastre. Magistrală ne apare formularea pe care a reuşit să o găsească Platon pentru a exprima acest adevăr: „...pe de altă parte, dimpotrivă, realităţile care sunt cele mai importante şi mai demne de cinstire nu au deloc pentru oameni o imagine clar constituită, prin înfăţişarea căreia cineva, care ar vrea să satisfacă spiritul celui care întreabă, ar putea s-o facă pe deplin prin acomodarea la vreunul dintre simţuri. Prin urmare, trebuie să ne îngrijim să devenim capabili să dăm şi să primim explicaţii raţionale la fiecare lucru; căci realităţii necorporale, care reprezintă lucrul cel mai frumos şi mai înălţător se demonstrează clar numai prin raţiune şi prin nimic altceva"[64]. Noi venim cu o pretenţie de sens pentru orice stimulare care penetrează câmpul perceptiv. Nu este aceasta expresia implicită a nostalgiei noastre irepresibile pentru o formă de raţionalitate care nu are chipul pe care Descartes se înverşuna să-l zugrăvească?

O analiză atentă a raportului imagine-concept l-a determinat pe psihologul J. Hillman să propună o „re-imaginare" (*re-visioning*) a

63. Henri Joly: *„Lá où le temps a opèré ses destructions, le mythe procède à ses reconstructions, au point que la mythologie fait figure ancienne d'archéologie"*; *op.cit.*, Ed. Vrin, Paris, 2001, p. 336.

64. *Cf. Omul politic*, 285e-286a.

activităţii interpretative care are multe afinităţi metodologice cu deconstrucţia, aşa cum apare ea la Jacques Derrida. Interpretul trebuie să gândească raportul imagine-sursă prin „analogie", şi nu prin alegorie. În opinia lui Hillman, numai „analogizarea" asigură păstrarea în prim-plan a imaginii. Deconstrucţionismul şi psihologia imaginală prezintă – aşa cum arată M. Adams – [65] o seamă de puncte comune. În mod cert ambele sunt de acord că mitul trebuie să rămână viu atâta vreme cât ne lovim frecvent de incapacitatea lumii de a explica „inexplicabilul". Ficţiunea (mito-ficţiunea) permite omului alocarea unui sens asociat lumii. Omul se poate bizui aici numai pe o imagine care oferă mereu soluţii şi dispune de resurse hermeneutice practic nelimitate. Mitoimaginea este, în acest context, expresia revoltei spiritului contra neputinţelor *logos*-ului. Imaginea este suportul şi premisa oricărei hermeneutici „instaurative" şi astfel, a recuperării arhetipalului pe care o operează.

Puterea politică se abilitează sacral în orizontul unei simbolistici rituale. Între profetul care dă binecuvântarea şi iartă păcatele şi necunoscutul care dă onorul la drapel stă o veneraţie comună pentru ceea ce fiecare în parte consideră a fi autoritatea absolută. *Imago*-ul politic este o „icoană" (instaurativă de sens) şi se deosebeşte radical de simpla imagine. Imaginea este putere şi sens pentru că poate trimite la un indicibil aflat literalmente dincolo de ea. (Edificatoare în acest sens este definirea icoanei ca anamneză de către cel de-al VII-lea Conciliu Ecumenic de la Niceea din 784.) Există voci care acuză un anume iconoclasm la Platon, invocând pretinsele sale rezerve faţă de arta „liberală". Este o bună ocazie pentru noi să reiterăm aici faptul că, în cazul lui, nu este vorba despre un iconoclasm provenit din dispreţul generalizat pentru imagine (ca în cazul scientismului, spre exemplu). Platon refuză numai iconoclasmul constituit prin exces, cel care prin imagine epidermică sfidează sensul veritabil al modelului, semnificatul. În mod evident politicul, dacă este atât de important cum pretinde, nu poate recurge la reprezentări superficiale, la o artă pusă doar în serviciul unei curiozităţi faustice. Nu este deci vorba în mod esenţial, la Platon de un iconoclasm de esenţă, ci de o cenzură formală la nivelul unui *imago* ameninţat de pierderea sensului prin excesul de imagini. Platon intuieşte exact pericolul pe care

65. M. Adams, *Jungian Literary Criticism*, pp. 231-248.

îl poartă cu sine iconoclasmul produs prin exces. Acesta „fură" imaginii demnitatea elementară, fără de care ea nu-şi mai poate aloca un sens considerat esenţial pentru propria supravieţuire.

Am invocat mai înainte maniera pragmatică în care Platon vorbeşte despre înţelepciune şi filosofie. El spune că „orice ştiinţă lipsită de simţul dreptăţii şi de rostul virtuţii se vădeşte a fi isteţie, nu înţelepciune"[66]. Dacă virtutea[67] este un dar al zeilor, filosoful-rege este un înţelept şi conduce cetatea în numele unui mandat divin. Totuşi, ştiinţa lui poate fi sterilă dacă nu se confirmă la nivelul unui debuşeu istoric căci „aşa cum stau lucrurile, se pare, cu orice altă ştiinţă; ea nu e bună de nimic, fie că e vorba de ştiinţa zarafului, de medicină sau de oricare alta care ştie să facă un lucru anume, dar nu şi să se folosească de ceea ce face"[68]. Dacă există o distincţie clară între creator şi utilizator (Platon spune „arta săvârşirii şi arta folosirii sunt complet diferite"[69]), atunci cei care creează imaginea şi cei care o folosesc nu sunt totdeauna unul şi acelaşi.

Puterea politică trebuie să aparţină, în viziunea lui Platon, celor demni să pună în practică arta regală. Ei nu sunt mulţi. „Oare nu ştii, iubite Criton, că-n fiecare îndeletnicire cei mulţi sunt pleavă şi lipsiţi de har, iar cei de soi ales şi dăruiţi din plin sunt doar o mână?"[70] Indubitabil, aici descoperim o apologie discretă a elitei. Platon reafirmă ideea, uşor paradoxală, că stăpânul cetăţii este poporul, dar numai încredinţând puterea celor vrednici şi înţelepţi. Elita la care se referă Platon nu e o elită clasică pentru că „nimeni nu e înlăturat de la ele [demnităţi], nici din pricina sărăciei, nici din pricina slăbiciunii trupului, nici pentru că părinţii săi nu sunt oameni de vază"[71]. În viziunea lui, elita politică se constituie pe criterii morale şi culturale. (Imposibilitatea de a recupera lingvistic *kalokagathia* ne împiedică acum să definim mai bine acest criteriu potrivit cu care are loc selecţia elitei...) Platon justifică conceptual această

66. *Cf. Menexenos*, 247a, în Platon, *Opere*, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 310.
67. *Cf. Menon*, 100b.
68. *Cf. Euthydemos*, 289a, în Platon, *Opere*, III, traducere de G. Liiceanu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, pp 91-92.
69. *Cf. Eutydemos*, 289d.
70. *Cf. ibidem*, 307a.
71. *Cf. Menexenos*, 238d.

viziune arătând că „orice mulţime şi orice bogăţie dă înapoi în faţa virtuţii"[72]. El va întemeia nobleţea şi libertatea cetăţii pe o puritate elenă, „din fire potrivnică barbarilor, căci noi suntem eleni şi curaţi, neamestecaţi cu barbarii"[73].

Oprindu-ne asupra acestor consideraţii ale lui Platon, nu ne putem înfrânge în nici un fel tentaţia de a regăsi aici, *in nuce*, idei care vor face savoarea doctrinei lui Foucault privitoare la relaţiile de putere sau teoria post-colonialistă a lui Edward Said. Această perspectivă este neîndoielnic criticabilă. Vorbind (sigur de sine) despre *celălalt* şi instituind propria perspectivă ca perspectivă privilegiată, Occidentul raţionalist (şi excepţionalist deopotrivă) face posibilă şi necesară o critică a fenomenului colonialismului cultural. În epoca noastră, Stephen Tyler va respinge aşa-numita „magie" a ideologiei semnificaţiei reprezentaţionale, afirmând că ea se instituie ca o ideologie a puterii. În consecinţă, ea ar trebui, cât mai repede posibil, să fie sfărâmată. Puterea îşi lansează dintotdeauna propriile mituri institutive de sens. Înţelegem aici termenul „mit" în sensul propus de Roland Barthes ca orice discurs vizual sau verbal (inclusiv fotografii sau articole de ziar) menit să satureze orizontul unei convingeri. Termenul „mit" (în sens restrâns) a fost discreditat de Epoca Luminilor şi mai apoi de scientism. Totuşi, ceea ce azi numim politică de imagine (orizont al verosimilităţii istorice) este însă, la limită, tot un câmp structurat mitic. În fapt, discreditarea termenului „mit" a fost posibilă în urma unei separaţii specifice operate de lumea occidentală între *logos* şi *mythos*. Această separaţie nu există în mod efectiv la Platon sau, în orice caz, nu mai mult decât există la civilizaţiile non-occidentale.

Că nu există un clivaj real între *logos* şi imaginea mitică ne apare mai mult decât relevant într-o serie de fragmente din dialoguri: „Dacă de pildă am compara din nou cuvintele primitive cu pictura, s-ar petrece cu ele acelaşi lucru ca şi cu tablourile, nu li se pot da toate culorile şi formele cuvenite sau, dimpotrivă, nu li se pot da toate, lăsându-se la o parte unele sau adăugând altele, atât mai multe, cât şi mai măreţe"[74]. În apărarea acestei solidarităţi de

72. *Cf. ibidem*, 240 e.
73. *Cf. Menexenos*, 245 d.
74. *Cf. Cratylos*, 431c, în *Opere*, III, traducere de S. Noica, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

conţinut între *logos* şi imagine s-au ridicat o seamă de nume sonore gândirii contemporane. Cea mai tranşantă poziţie ni se pare aceea a lui Gilbert Durand: „Celelalte civilizaţii ale lumii, civilizaţii non-occidentale, n-au făcut niciodată o tăietură între informaţiile (să zicem «adevărurile») purtate de imagine şi acelea purtate de sistemele de scriere. Multe dintre acestea din urmă, cum ar fi hieroglifele egiptene sau caracterele chinezeşti sunt de origine ideogramatică (adică la care semnul scris copiază un lucru sau un desen mai mult sau mai puţin stilizat şi nu reproduce doar prin semne convenţionale, alfabetice, sunetele limbajului vorbit) şi amestecă în mod eficace semnele în imagini cu sintaxele abstracte"[75]. (Poate că argumente importante în sprijinul acestei perspective pot fi aflate chiar în orizontul psihologiei contemporane. Paivio [1971] vorbeşte despre o dublă codare a informaţiei vizuale. Codul imagistic este dublat în cazul omului de un cod verbal care contribuie decisiv la o mai eficientă reactualizare a schemelor cognitive, a imaginii.) Identificăm aici continuitatea în orizontul cognitiv a celor două forme de descoperire a adevărului. Durand observa faptul că apare paradoxal progresul tehnicilor de proliferare a imaginilor, tocmai într-o civilizaţie care a dat dovezi constante de mefienţă iconoclastă. Occidentul a suspectat mereu imaginea de superficialitate sau chiar de irelevanţă endemică şi totuşi este principalul ei producător şi consumator. Referindu-se la acest iconoclasm endemic, Durand vede aici paradoxul fundamental al imaginarului în Occident.

Acest statut deficient al *imago*-ului în lumea occidentală este legat de o anume prejudecată a lumii europene faţă de procedurile eficiente de căutare a adevărului. Cuvântul (concept) se pliază mult mai bine pe acea logică binară (adevăr-fals) care, de la Aristotel încoace, întreţine orgoliul raţionalismului occidental. Nu mai este o simplă presupunere faptul că postmodernul este azi o reacţie explicită faţă de exclusivismul valoric pe care îl implică principiul terţului exclus. Imaginea nu oferă poate „claritatea şi distincţia" ideilor carteziene, dar, în egală măsură, nu riscă să rămână aproximată de enunţul reducţionist pe care îl presupune orice silogism.

75. Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, trad. rom. de Muguraş Constantinescu şi Anişoara Bobocea, Editura Nemira, Bucureşti, 1999, p. 126.

Nu este vorba de a reitera aici un proiect intelectual menit să pună într-un registru căutat-original controversa clasică dintre iconoduli şi iconoclaşti. Vrem doar să remarcăm motivaţiile comune care fac dintr-un simbol iconografic (fie el icoană ori spot publicitar) un reper „instaurativ" de sens. Simbolul iconografic se deosebeşte radical de simpla imagine care se pierde pe sine în condiţia de „copie" a sensibilului. În lumea contemporană, iconoclasmul este deja desuet. Cartezianismul (cel care a asigurat triumful semnului asupra simbolului) este azi doar un caz particular al gândirii permisive (Vattimo, *pensiero debole*). Cu incontestabilă autoritate, Descartes şi Pascal au contribuit la o ocultare (involuntară) a lui Platon. Platonismul implică recursul constant la o simbolistică, deci este structural, o filosofie „cu cifru". Dacă preluăm conţinutul acestei filosofii şi trecem dialogurile lui Platon prin filtrul logicii aristotelice sau al matematismului cartezian sacrificăm definitiv spiritul lui Platon. În scrierile sale, mitul nu are în mod nemijlocit un sens funcţional, aşa cum au cuvintele la nivelul unui lexic. Mitul propune un limbaj, dar acesta stă mai presus de orice expresie lingvistică. În acest fel, Platon a fost constrâns să introducă o unitate intermediară între semnificat şi imaginea semnificantă pentru a asigura relaţii nearbitrare la nivelul comunicării iconice. El operează aici, pe un alt registru, în manieră gnostică, introducând intermediarii. Imaginea mitică este o realitate intermediară care se mişcă relativ liber între oameni şi zei. Levi-Strauss vorbeşte despre o mare unitate constitutivă numită *mitem* care are, în plan mental, natura unei relaţii. Imaginea este condamnată să subziste în manieră tranzitorie între binecuvântare şi blestem. Ea nu poate fi însă, în nici un caz, ignorată.

Rejetul iconoclasmelor a fost o sarcină extrem de dificilă şi ea nu putea fi îndeplinită decât prin medierea şi depăşirea criticii ştiinţifice.

Faptul că gândirea occidentală a fost profund marcată de cartezianism a permis majorităţii sociologilor şi antropologilor să admită că există două tipare de civilizaţie (*pattern of cultures*). Sorokin distinge între culturile ideaţionale (*ideational*) şi cele vizualiste (*sensate*), iar Ruth Benedict, mergând pe un drum deschis de Nietzsche, vorbeşte de culturi apollinice şi dionisiace. E limpede pentru oricine faptul că Occidentul a dat fără drept de apel câştig de cauză culturii ideaţionale. Au existat voci care, încercând să nuanţeze chestiunea, au făcut opinie separată. Bergson vorbeşte de un rol „biologic" al

imaginaţiei. El vede în „funcţia fabulatorie" o reacţie a naturii contra puterii dizolvante a inteligenţei. Psihanaliza (Freud şi Jung) relevă rolul de factor de echilibru psihosocial pe care îl joacă imaginaţia simbolică. Totuşi, aceste voci se aud greu din mijlocul corului majoritar iconoclast care cere la unison dezafectarea „muzeului imaginar" (Malraux), care rămâne în viziunea lor un potenţial de entropie socio-umană. Această perspectivă conceptuală provine dintr-un pragmatism istoric evident: „Această lentă eroziune a rolului imaginarului în filosofia şi în epistemologia occidentală, dacă a asigurat, pe de o parte, enorma ascensiune a progresului tehnic şi dominaţia acestei puteri materiale asupra celorlalte civilizaţii, pe de altă parte, a înzestrat «adultul alb şi civilizat» cu un particularism marcat, separându-l pe el şi «mentalitatea» lui logică de restul culturilor lumii, taxate drept «prelogice», «primitive» sau «arhaice»"[76].

Ideea că postmodernitatea este punctul *terminus* al unui proces de „enantiodromie" (ceea ce în filosofia presocratică însemna întoarcere) îşi caută în continuare argumente. E, desigur, o întoarcere către „neundele" (*cf.* Henri Corbin) şi nu atât către valorile Antichităţii. Schimbările sunt evidente. Postmodernitatea renunţă treptat la „proastele obiceiuri" (*cf.* Gilbert Durand) moştenite de la gândirea occidentală marcată de aristotelism.

A devenit destul de evident că, deşi imago-mitul ne pare a-logic, el nu este obligatoriu din acest motiv şi ilogic. „...Platon ştie deja că numeroase adevăruri scapă filtrajului logic al metodei pentru că ele constrâng raţiunea la antinomie şi revelează, ca să zicem aşa, printr-o intuiţie vizionară a sufletului pe care Antichitatea greacă o cunoştea bine: mitul"[77]. Că Platon a fost o lungă perioadă de timp interpretat prin matematizare excesivă e uşor de probat[78]. Ideile au apărut multor comentatori ca fiind similare propoziţiilor matematice cu

76. *Ibidem*, pp 133-134.

77. *Ibidem*, p.134.

78. Bertrand Russel: „*Forse cio non si applica alle parole astratte della logica o della matematica. Ma queste parole, come abbiamo visto, riguardano solo la forma, nei la sostanza delle frasi. (...) Platone, sotto l'influenza dei pitagorici, accosto tropo la matematica al resto della conoscenza. Questo errore e comune a molti dei maggiori filosofi, ma nondimeno e un errore*"; *Storia de la filosofia occidentale*, Ed. TEA, Milano, 2004, p. 169-170 (în orig. *History of Western Philosophy*, G. Allen & Unwin LTD., Londra, 1946.

justificarea că locul supracelest este prin definiţie aspaţial[79]. Ceea ce rămâne în genere acceptat este faptul că odată cu *Parmenide*, *Sofistul*, *Politicul* şi *Timaios* se constată o atenuare a teoriei Ideilor în sensul unei orientări logistice[80]. Această tendinţă de interpretare a filosofiei lui Platon din direcţie logicistă se leagă în opinia noastră de apetenţele tradiţiei spirituale occidentale care leagă strâns raţionalul cu valoricul. Imaginea şi mitul joacă aici un rol secund. Cea mai elocventă dovadă în acest sens este faptul că proliferarea obsesivă a imaginii în lumea contemporană este acceptată ca neagresivă, lipsită de consecinţe decisive şi, în orice caz, trecută şi înregimentată la capitolul „divertisment". Imaginea este, în această viziune, un detaliu ludic al existenţei. Totuşi omul occidental se naşte şi moare înconjurat de imagini care îi conduc opţiunile de-a lungul întregii sale existenţe. „Importanţa acestei «manipulări iconice» (relativă la imagine) nu îngrijorează încă ; şi totuşi, de ea depind celelalte valorizări, incluzând-o pe aceea a manipulărilor genetice."[81] Care este, la drept vorbind, esenţa acestor manipulări şi care pot fi consecinţele lor imediate la nivelul cotidianului ?

Ne lovim aici de ceea ce s-ar putea numi paradoxul suprainformării. Sub pretextul că informează, imaginile vin spre om în flux continuu şi alert. Posibilităţile noastre de a procesa cantităţi mari de imagine scad însă exponenţial. Omul renunţă să filtreze şi se reorientează conceptual dinspre calitatea procesării informaţiei spre cantitatea acumulării de date. Fizicienii contemporani au impus perspectiva discutabilă conform căreia introducând informaţie, noi negăm entropia lumii. Orice nouă informaţie introdusă presupune din partea sistemului care o acceptă, un efort de readecvare. Societatea suferă mutaţii numai „plătind" în manieră istorică, adică consumând energii umane. În acest fel, cu cât o societate este mai „informată", cu atât ea este mai instabilă, mai fragilă instituţional. Instituţiile trebuie mereu modificate şi funcţionarea lor trebuie permanent corijată. Într-o lume în care imaginea sufocă imaginarul se petrece, pe tăcute,

79. *Cf.* Gaston Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs,* Ed. Vrin, Paris, 1931, p. 269.
80. *Cf.* Ath. Joja, *Istoria gândirii antice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 224.
81. Gilbert Durand, *op.cit.*, p. 146.

o veritabilă revoluţie civilizaţională care riscă să scape de sub controlul administratorilor puterii.

Platon a conceput propriile sale rezerve faţă de artă pornind de la intuiţia sa privitoare la pericolul pe care îl poartă cu sine excesul de „informare". „Canonizând" arta şi controlând astfel etica, Platon urmăreşte salvarea Unităţii. Întreaga teorie a Ideilor a fost, de altfel, elaborată cu acest scop. Platon sacrifică diversitatea şi devenirea în numele a ceva ce el socoteşte mai nobil: cunoaşterea şi adevărul. „Dar este drept să spui, Cratylos, că nu există cunoaştere, dacă toate lucrurile se transformă şi nimic nu rămâne?"[82] Inteligenţa subtilă care îl caracterizează îl va feri pe Platon de celălalt pericol extrem: căderea în eleatism. De aceea, el va preciza (în *Sofistul*) că Fiinţa este simultan stabilitate, permanenţă, dar şi mişcare. Fiinţa este în viziunea lui Platon „un al treilea termen, paralel cu mişcarea şi repausul"[83]. Această ieşire din binaritatea logică nu face decât să infirme ipotezele comentatorilor care susţineau că platonismul (ca şi pitagorismul, de altfel) este o filosofie de tip matematic[84]. Platon nu este străin spiritului geometric, dar filosofia sa trăieşte peste milenii, reuşind să fie mereu contemporană cu toate generaţiile, printr-un spirit de fineţe care nu poate fi epuizat în interiorul non-contradicţiei aristotelice.

Importanţa pe care Platon o acordă mitului, ca purtător de imagini semnificante derivă din forţa pedagogică şi socială a reprezentării. Imaginea (*eikôn*-ul) înrâureşte istoric şi destinal fiinţa umană, şi tocmai această forţă de înrâurire îl fascinează pe Platon şi îl determină să propună un „control" asupra artei. Artistul, făuritor de imagini, „mito-făurarul", nu poate fi pierdut din vedere de filosoful-rege. El trebuie să ia act de puterea (convertibilă politic) a celui care vine în faţa lumii cu un sens interpretativ. Orice imagine este simultan şi implicit o perspectivă. Această perspectivă este mereu riscată. Uneori ea contravine perspectivei oficiale a puterii. În aceasta constă principalul pericol al inovaţiilor în artă. Platon propune „vaccinul canonic" al produselor artei tocmai în vederea eliminării oricăror suspiciuni

82. *Cf. Cratylos*, 440a.
83. Ath Joja, *op.cit.*, p. 237.
84. Vezi L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, PUF, Paris, 1947, p. 43.

faţă de caracterul adesea subversiv al inovaţiei artistice. Nu faţă de artă este Platon rezervat, ci în principal faţă de degringolada valorică pe care o revoluţie culturală o poate atrage după sine la nivel civilizaţional. Cetatea are însă nevoie de linişte.

Imaginea este putere datorită capacităţii sale de a reorganiza valoric domenii conexe artei, în primul rând politicul, eticul şi civicul. Platon se situează conceptual sub semnul acelei forme de „violenţă gramaticală" de care vorbeşte J.F. Lyotard. Acesta din urmă arată că vocabula „noi" este o categorie gramaticală politică marcată de un pronunţat imperialism. Întreaga modernitate a funcţionat (cultural şi politic) legitimându-se prin intermediul acestei mitologii specifice şi, până la urmă, pronunţat opresive.

În lumea contemporană se petrece continua complexificare a procesului de instituire a reperelor valorice. Mediatizarea generalizată presupune o ostilitate descentrată care are ca expresie intransigenţa lui *noi* faţă de *eu* sau *tu*. Există temeri şi voci care susţin că această tendinţă corporatistă ar putea în final conduce la „asasinarea culturii". În mod cert, o parte a producţiei artei este trecută în manieră deliberată la capitolul „divertisment". În acest mod, mesajul individual (important sau nu) pleacă din start devalizat printr-o seamă de prejudecăţi. În lumea noastră vocile artei nu mai pot fi „sugrumate" eficient. Ele pot fi acoperite, pierdute, în *underground*-ul supraaglomerat al esteticii mercantile. Ingerinţele politicului în orizontul esteticii, aşa cum le concepea Platon însuşi, nu sunt întâmplătoare. Istoria a cunoscut ideologii şi doctrine sublime care s-au stins în tăcere fiindcă s-au vândut prost. Lumea nu era pregătită să le accepte, şi ele au fost trecute în rezervă sub marca derizoriului. Uneori, proiecte conceptuale mediocre au făcut vogă istorică doar pentru că au fost scoase la lumină în conjuncturi favorabile, în „haine de gală". Arta este un preparativ mentalitar care anunţă şi pregăteşte revoluţiile. Adică subminează conservatorismele tradiţionale. Politicienii lucizi n-au pierdut nici o clipă din vedere arta. Autoritatea morală şi civică de care se bucură artistul este argumentul sub semnul căruia (din păcate) se petrece orice mecenat cultural. De aceea, orice mecenat are o conotaţie politică şi rămâne, în subtext, vicios. Sinceritatea lui Platon este, în această chestiune, admirabilă. El a recunoscut o realitate faţă de care politicul contemporan preferă să se eschiveze recurgând la cele mai sofisticate artificii. Nici un fel

de sofism nu va putea camufla însă caracterul interesat al ingerinţelor politicului în orizontul pretins „autonom" al esteticii. Lumea care stă înaintea ochilor noştri este, inevitabil, o lume a imaginii. Ea se adresează, în egală măsură, la ceea ce Platon considera că este „ochiul interior". Derulajul continuu al imaginilor în orizontul „roiului de galaxii Argus" este tot o poveste, un mit cotidianizat. Inducând exemplarităţi, imaginea „educă" axiologic cetăţeanul, care rămâne pentru spaţiul politicului o ţintă. Electoratul judecă prestaţia politică prin raportare la anumite repere preluate din orizontul de verosimilităţi plasate de administratorii câmpului mediatic al imaginii. E adevărat că imago-mitologia şi-a pierdut poate strălucirea şi farmecul prin devitalizare în spaţiul mediocrităţii. Dar dincolo de „coaja" superficială a acestui *imago* semnificant, ochiul interior mai poate şi trebuie să recupereze Ideea. Idee care de cele mai multe ori, aşa cum se teme Platon, nici nu se poate plămădi în sufletul nostru decât renunţând la canoanele îngheţate ale conceptului. E uşor de înţeles pentru ce Platon nu a fost niciodată un teoretician pur. Căci filosoful se justifică pe sine ca dascăl al cetăţii. *„Son enseignement, à prédominance et orientation politiques, doit préparer au métier de législateur et a l'activité politique."*[85]

C. Exerciţiul ideologic între cuvânt (*logos*) şi imagine (*eikôn*)

Competenţele comunicative (mai precis capacitatea de a purta o discuţie asupra unor puncte de vedere diferite) degenerează treptat, conform lui J. Habermas, în instrument de reproducere a structurilor de dominaţie. A fi o prezenţă înseamnă, implicit, a avea o semnificaţie. Purtător de semnificaţie este, în mod prioritar, semnul. În mod artificial şi numai în virtutea obişnuinţei oamenii atribuie cuvântului rolul privilegiat în transmiterea de informaţie. Această prejudecată tradiţională marchează o anume înţelegere a rezervelor lui Platon faţă de arta nouă. Chiar un filosof redutabil, aşa cum este Dominique Quessada pare prins în această capcană. Într-o lucrare

85. H. Joly, *op.cit.*, p. 362.

care propune o analiză a funcţionării şi efectelor publicităţii confruntate cu proiectul platonician, acesta se face vinovat de o înţelegere deficitară a codajelor la care invită orice orizont iconic. Reiterăm aici ideea conform căreia în tradiţia Academiei conceptul de *eikôn* are un înţeles mult mai larg decât cel acreditat prin conotaţiile sale moderne[86]. Această manieră de a privi lucrurile creează o impresie de identitate, cât se poate de falsă între un sens lexical al semnului şi un sens hermeneutic care se fixează la nivelul conştiinţelor. Dar litera scrisă nu poate garanta o descifrare în cheie algoritmică a sensurilor, chiar dacă oferă o relativă limitare a lor. Acest lucru nu este lipsit de efecte imediate în planul mai larg al renegocierii raporturilor de putere.

Umberto Eco încearcă o analiză comparativă a semnului lingvistic şi a celui vizual[87] refuzând să recunoască semnului vizual un statut semiotic deplin, cu argumentul că în cazul reprezentărilor vizuale, demersul semiotic nu e aplicabil decât unui ansamblu, unui tablou. Se poate reproşa aici lui Eco o neatentă tratare a semnului iconic, care este în mod nepotrivit identificat cu semnul vizual. Mai bogat în sensuri şi mai penetrant în planul conştiinţei este iconicul. Căci, spre deosebire de intelect, ochiul nu-i refuză sensului nici un glisaj. În plus, în virtutea experienţelor istorice, omul percepe limba ca pe un fel de metainstituţie, un mediu al propagării puterii sociale şi al dominaţiei. Din start se poate vorbi de un anume resentiment faţă de caracterul impus, direcţional, al sensului cuvântului. Limba este, în mod cert, măcar într-o anume perspectivă, un instrument ideologic. Iconofilia contemporanilor poate apărea din acest motiv ca o formă nostalgică de recuperare a libertăţii de conştiinţă. Există, într-adevăr,

86. *Cf*. http://www.politis.fr/article.php3?id_article=119: „*Or, la finalité principale de Platon, à mon sens, est l'établissement d'une cité organisée sous le contrôle des philosophes et qui prétend gérer la totalité de l'expérience humaine à partir de critères de rationalité et d'un certain rapport au langage. Cette finalité politique, la philosophie n'a jamais réussi à l'inscrire dans la réalité. Non de façon consciente, la publicité a repris les idéaux platoniciens et elle a réussi là où la philosophie a échoué : inscrire ces idéaux dans la société grâce à la puissance d'un empire mondial de communication*", Cristophe Kantcheff, dialog cu Dominique Quessada, publicat şi în *Politis*, nr. 693.

87. Umberto Eco, *La production des signes*, Librairie générale française, Poche, Paris, 1992.

o voluptate secretă a revoltei contra normei şi a exilului (voit) într-o lume fără cuvinte. Fără cuvinte, dar nu fără sensuri. Ea vine numai atunci când fiinţa poate spune că a experimentat sentimentul acut al limitelor. Artistul este terminaţia unei conştiinţe colective supusă unei neputinţe tragice. Drama artei este substitutul compensativ al propriilor drame. Artistul contemporan este „burghez" prin pretenţiile sale de originalitate. El vrea să spună ceva care nu are măsură comună cu limba. Frustrarea postmodernului şi lipsa de sens a artei porneşte azi din această incompatibilitate: sufletul vine cu un adevăr care se naşte cumva împotriva limbii. Totuşi, el are ceva de spus. Cum poate deveni această aventură silenţioasă a sufletului o aventură istoric-destinală? Ce conexiuni simbolice suplimentare şi inaccesibile *logos*-ului promite iconicul?

A comunica este, între altele, o formă specific umană de exercitare a puterii. Omul a iscodit în marginile propriei istorii tenebrele gloriei discursive. Numai „omul regal" poate dispreţui temeinic cuvântul. Pentru că e conştient de orgoliile sale. Poetul ispitit de idei devine filosof. El înţelege că adevărul poate fi oricând văzut şi numai uneori rostit. Obişnuinţa de a pune preţ pe vorbe se păstrează în lume în strânsă legătură cu pofta de putere. Platon gândeşte lucrurile în aceeaşi notă: „A fi în stare, zic eu, să convingi prin discursuri pe judecători în tribunale, pe senatori în senat, în ecclesia pe membrii ecclesiei, precum şi în oricare altă adunare care ar fi o altă adunare cetăţenească. Datorită acestei puteri, sclav îţi va fi medicul, sclav va fi pedotribul, iar comerciantul va vedea că agoniseşte nu pentru sine, ci pentru altul, pentru tine care eşti în stare să vorbeşti şi să convingi mulţimile"[88]. A avea putere la nivelul lumii noastre înseamnă a face oamenii să vadă lumea prin ochii tăi. Cuvântul, aşa cum îl concepe Platon, are o vocaţie figurativă accentuată. El produce o categorie geometrizată de imagine. „*Cette géométrisation de l'image, constitutive de schéma, fait l'objet de remarques platoniciennes incidentes mais fondamentales ; elles contribuent à fixer le langage et l'outillage d'une science géométrique nouvelle.*"[89] Platon păstrează mereu în toate dialogurile sale ceea ce Deleuze numea „substratul reactiv al limbajului". Zugrăvind, prin intermediul mito-imaginii,

88. *Cf. Gorgias*, 452e, traducere de Al. Cizek.
89. Henri Joly, *op.cit.*, Ed. Vrin, Paris, 2001, p. 195.

discursul platonician îşi păstrează prospeţimea pentru că este imun la ceea ce Roland Barthes numeşte *fascismul limbajului*. (În opinia lui Barthes, limbajul nu este nici reacţionar, nici progresist, ci este pur şi simplu fascist: el nu înseamnă interdicţia, ci obligaţia de a spune...) Caracterul fascist al limbajului se vădeşte în lumea noastră mai agresiv ca oricând prin proliferarea scăpată de sub control a publicităţii[90]. Plecând de la aceste premise, poate fi preluată fără rezerve ideea lui Pierce, potrivit căreia iconicitatea nu se reduce la dimensiunea sa vizuală. În esenţă, în logica textului lui Pierce termenii „icoană" şi „iconicitate" desemnează de o manieră precisă stadiile semnului ca produse ale unui proces de convenţionalizare (cu un anumit parcurs istoric) şi, pe de altă parte, ca un proces prezent de semnificare. Privind astfel chestiunea se poate aprecia faptul că semnul lingvistic şi semnul vizual au în fapt mult mai multe în comun decât crede Umberto Eco. Celebrele *speech acts*, concept tradus cu oarecare superficialitate prin „acte de limbaj" (alţi autori observă că mai potrivită ar fi expresia „acte de discurs") scot în evidenţă importanţa trăsăturilor iconice în interiorul procesului cotidian de comunicare. De asemenea, contextul unui enunţ şi spaţiul comunicaţional este azi într-o mare măsură iconicizat. Iconicitatea care marchează în mod tradiţional semnul vizual refulează cu forţă în orizontul semnului lingvistic.

90. *Cf.* http://www.politis.fr/article.php3?id_article=119, Cristophe Kantcheff, în dialog cu Dominique Quessada, publicat şi în *Politis*, nr. 693. Quessada este în acest punct destul de clar: *„L'image publicitaire est fabriquée pour illustrer, exprimer un texte, la stratégie de communication élaborée par l'annonceur. Or, une image est l'expression d'un certain rapport à l'Autre, à l'altérité, au hors-champ. L'image publicitaire est un visuel, c'est-à-dire une image sans image. Le visuel est de l'ordre de la vision, c'est-à-dire de l'ordre physiologique ou même technique de la perception. L'image, elle, appartient à l'ordre du voir, donc à l'ordre érotique et pulsionnel du regard. L'image publicitaire s'apparente davantage à la logique des jeux vidéos, qui repose sur un ordre réactif, celui du stimulus, du nerf optique, comme si le terminal du jeu était l'être humain lui-même, comme s'il était inclus dans l'image. Que voulait faire Platon dans sa cité ? Chasser les poètes, les hommes de théâtre, les sophistes, tous ceux qui font image avec le langage, qui savent générer de l'illusion. Platon ne se situait que dans le rapport aux essences. La publicité sort l'Autre de l'image pour ne laisser que le visuel, c'est-à-dire le texte traduit en image".*

Înţelegând discursul ca un sistem de relaţii între părţi angajate într-o relaţie de comunicare (*cf.* Allan Sekula), putem să admitem că ceea ce suntem şi ceea ce facem reprezintă, cel mai adesea, hieroglifa istorică a unui mesaj conceput mai mult sau mai puţin direcţionat, de fiecare actor social. La nivelul acesta nu contează atât de mult adevărul, cât persuasiunea. Există o polimorfie a falselor evidenţe care „îngroapă" cu regularitate adevărul. „Aşadar, oratorul nu învaţă tribunalele şi celelalte adunări despre lucrurile drepte şi nedrepte, ci doar le convinge."[91] Între demagogia contemporană şi cea a anticilor nu există, după cum se vede, decât diferenţe formale. Oratorul politic nu este în zilele noastre, precum cel al Antichităţii, decât un simplu linguşitor al conştiinţelor. Democraţia „intermitentă"[92] (la alegeri) se pretează excelent unui astfel de demers. Există în continuare acele produse demagogice ale inteligenţei virusate care ascund cu greu amprenta mahalalei sub glodul unei pretinse erudiţii. Nu rigoarea logică face, de cele mai multe ori, succesul unui discurs. Sofistul Antichităţii s-a machiat pentru contemporani şi, respectând cerinţele modei actuale, a devenit „tehnocratul competent"[93]. Mesajul poetic şi, deopotrivă, cel publicitar se insinuează într-o zonă a intimă a necesităţii de securizare intelectuală. Această securitate se întreţine prin promisiunile camuflate pe care le presupune mesajul public imago-vizual. Acest tip de mesaj poate fi citit în cheie puternic personalizată şi poate oferi în consecinţă satisfacţii imediate. Cine controlează această zonă îi controlează pe oameni şi deţine puterea. Nimic nu pare, iată, să fie atât de nou pe cât se crede sub soarele cetăţii.

Actele şi atitudinile umane (determinate multifactorial) rămân în permanenţă la dispoziţia unei interpretări direcţionate conjuncturală-istoric. Preluând aici o maximă orientală care afirma că „lumea

91. Platon, *Gorgias*, 456a.

92. Termenul aparţine lui Paul Virilio.

93. Paul Virilio, *L'Humanité*, 2001 : Iată ce spune Virilio despre şansa contemporanilor de a regăsi veritabila înţelepciune *„Réinventer la philosophie – contre la philofolie – ne signifie pas revenir à Platon ou à Aristote, cela veut dire qu'il y a un travail à faire sur la décélération – celle de l'esprit, et pas seulement celle des moteurs. Et les arts, bien sûr, y participent. Un mot revient sans cesse, «dislocare», qui veut dire deux choses : disloquer et délocaliser. Je crois que la dislocation a laissé place à la délocalisation : les images fuient, les images ne sont plus là."*

există, dar nu este reală" (e exact ce sugerează şi Paul Virilio în textele sale referitoare la imago-vizual) am putea remodela ideea afirmând că „faptele se petrec rar, numai atunci când descoperă şi când indică ceva". (În aceeaşi ordine a raţionamentului, aşa cum s-a mai spus, pentru Platon, *Ideile există fără să fie*, în vreme ce *lucrurile sunt fără să existe.*) Scoasă în afara complexului semnificativităţii lumea există, dar îşi pierde cumva consistenţa. Numai actul interpretării, act impregnat semantic, poate oferi un „certificat de autenticitate" existentului. Şi pentru oricine este evident că un înţeles anume se impune, devine memorabil (somează semnificaţiile) într-un climat precis de distribuţie a raporturilor de putere. Discursul este instrument politic de prim rang pentru că este capabil să exercite o anumită influenţă. Puterea vine ca o consecinţă a influenţei. Iar influenţa poate fi obţinută prin diverse mijloace. Retorica, găteala şi sofistica reprezintă, pentru Platon, tot atâtea părţi ale „artei" linguşirii. După cum se ştie, acuza principală care se aduce artei retorice este legată de faptul că această artă constă în a „face ceea ce este slab să pară puternic". Această acuzaţie nu e „descoperirea lui Platon. Ea se regăseşte chiar şi la Aristofan"[94]. De fapt „retorica este simulacrul uneia dintre părţile politicii"[95]. Ce simulează retorica? Un instrument politic veritabil.

Conform lui Platon, *dialectica* este instrumentul indispensabil al politicii. Conţinutul discursiv al mesajului politic tinde să se plaseze totdeauna în proximitatea absolută a orizontului aşteptărilor maselor. A guverna înseamnă, într-o formă ori alta, a manipula (şi termenul are aici pe lângă conotaţiile sale dominant negative şi conotaţia sa pozitivă) cu discreţie şi, dacă este posibil, cu eleganţă, dorinţele, vanităţile şi fobiile umane. Nu este aici vorba doar de satisfacerea nevoilor reale care decurg din structurile universal umane ale indivizilor, cât mai ales de a propune criterii valorice apte să întrunească un cât mai larg sufragiu. Teama lui Platon faţă de efectul destructurant al producţiilor şi artelor novatoare se explică tocmai prin această „teamă" civilă faţă de criterii noi asupra cărora este dificil de păstrat un control politic. Mai mult decât cuvântul, iconicul poate fi un vector de sporire a libertăţii: totuşi, în absenţa unei sintaxe, a

94. A se vedea Aristofan, *Norii*.
95. *Cf. Gorgias*, 463d.

unor canoane interpretative, imaginile pot da naştere unor entităţi semantice mult diferite pentru una şi aceeaşi entitate-suport. Imaginile vizuale se combină mental mult mai uşor decât reprezentările lingvistico-semantice, care sunt obligate la un număr limitat de configuraţii rezultate din constrângerile de natură sintactică şi din cerinţa de consistenţă logică. Numai aici aflăm explicaţia justă a „egiptomaniei" platoniciene, a înclinaţiei sale accentuate pentru canonism şi schematism. Conectarea produsului iconic la o pedagogie convergentă a virtuţii permite un anume control al interpretărilor. Şi tocmai din acest motiv, fie că ne place, fie că nu, Platon nu era un adept al democraţiei. Gramatica limbajului e, oricum am privi lucrurile, mult mai severă decât regulile de decriptare a sensului imaginilor.

Spunând aici (şi oriunde) cuvântul „putere", facem implicit trimitere la orizontul politicului. Practic, indiferent de forma mesajului asumat, omul trăieşte clipă de clipă sub condiţionările ireductibile ale unei politizări tacite. Existenţa contează în ordinea umanului prin semnificaţiile sale. Omul nu se poate sustrage sub nici o formă acestei impuneri socio-istorice. Efortul hermeneutic este o sarcină absolută a omului abandonat de zei tăcuţi în interiorul lumii sale (aparent) fără destin. Expus acestei relaţii de impunere omul este obligat să recunoască faptul că viaţa sa, în cele mai mărunte detalii, ia permanent în consideraţie o seamă de chestiuni neinocente politic. Adevărul este, în orice epocă, un concept saturat ideologic. Legitimarea cunoaşterii se petrece în continuare în interiorul unei paradigme „oficiale" agreată şi modelată convergent cu interesele clasei dominante dintr-o anumită epocă. Imaginile constituie, în plan politic, un pericol nu doar prin potenţialul revolut pe care îl păstrează, ci şi pe temeiul relativei neutralităţi faţă de o „exactitate" acreditată oficial. Şi, cum societatea modernă tinde să identifice în plan epistemic adevărul cu exactitatea, controlul imagosferei devine, în mod prioritar, o chestiune de putere.

În mod paradoxal, viziunea politică a lui Platon oferă oamenilor o libertate mai consistentă decât democraţia. Binele nu reprezintă o valoare care se naşte prin acordul orb al majorităţii. Acordul majorităţii se naşte însă prin modularea adevărului la canoanele specifice vederii proprii fiecărui cetăţean. E adevărat că la Platon se află o distincţie între miturile – „povestiri adevărate" – şi fantasme. Dar distincţia, aşa cum poate fi ea interpretată azi, nu are decât slabe

conotaţii gnoseologice. Veridicitatea miturilor este o valoare predominant etică (reiterăm aici ideea heideggeriană potrivit căreia *agathon* s-ar traduce mai potrivit cu „bun pentru...", adică apt pentru a revela) şi acesta este spiritul pe care Platon doreşte să-l insufle miturilor atunci când se consideră îndreptăţit să recurgă la ele. Miturile esenţiale sunt povestiri adevărate cu caracter fondator. Platon respinge acea artă care produce deliberat „mituri de consum". Ea constituie o ameninţare la adresa stabilităţii cetăţii şi trebuie eradicată sau măcar păstrată sub control. Imaginea cu caracter public pe care o vehiculează mitul este o problemă de guvernare.

Că teama lui Platon era perfect întemeiată vedem chiar în lumea noastră, unde grupuri de indivizi instruiţi pe fugă în sistem „la distanţă" la cele mai prestigioase universităţi de tip „căsuţă poştală", se acreditează reciproc în calitate de dascăli infailibili ai naţiunii. Aici nu mai contează râul de otravă spirituală care se revarsă din malaxorul gigantic (producător de subcultură, dar şi de bani) la care sunt îndemnaţi cetăţenii să se adape. Amăgiţi de produsele acestei industrii perverse, „oamenii zilei" sunt conectaţi la promiscuitate spirituală şi la vulg. Această conectare costă puţin, dar îi face bogaţi şi puternici pe administratorii „megamaşinii".

„Consumizarea" existentului este un concept aparent modern. În fapt, el are o istorie efectiv tradiţională, în sensul precis în care dintotdeauna istoria a substituit faptele brute cu un anumit „conţinut reprezentativ" menit să mărturisească sintetic pentru o întâmplare, un an sau o epocă. Putem vorbi, în acest sens de un clasicism structural al politicilor de reprezentare. Dar, în nici o epocă, metafora nu a ştiut să îngheţe sângele în vinele omului cum o poate face cea din ziua de azi. Pe cărarea îngustă dintre viaţă şi moarte niciodată omul nu a fost mai expus pericolului de a rata definitiv întâlnirea cu Fiinţa. În lumina zgârcită a zorilor acestui mileniu confuz cărările care duc la pierzanie suflete pustiite sunt mai sofisticate şi mai aglomerate ca oricând. Nicicând ispitele lumii nu au fost mai îndelung pomădate. În acest orizont telematic şi imagocentrist noi trăim fascinaţi de linii de lumină şi umbră care pretind că au forma chipului lumii. Şi cuvintele/metaforă sau imaginile au azi un potenţial persuasiv mai viguros decât oricând în trecut.

Iată cât de legitime sunt motivele care l-au determinat odinioară pe Platon să ceară izgonirea poetului din cetate. El slujeşte prin vers

unui comandament exterior. Forţa sa de persuasiune este direcţionată intenţional. Caracterul uman al existenţei artistului scoate fiinţa sa de sub semnul imaculatului. Trupul răului poate fi totdeauna articulat insinuant printre scuze şi eschive. Cine să stăpânească arta eschivei mai bine decât aceşti virtuozi patetici ai verbului ? Ei nu pun la socoteală răul născut dintre orgolii de mercenar, rău care nu va răscumpăra niciodată gloria macabră a unui destin cumpărat în taină de la puternicii zilei. Produsele artei sunt, în esenţă, rezultate mimetice ale inspiraţiei. Platon face însă distincţie între ceea ce e corect, nobil şi bun, pe de o parte, şi ceea ce este iluzoriu şi supus exigenţelor plăcerii trecătoare şi a poftei. Icoana are caracterul modelului său[96]. Din perspectiva lui Platon pericolul vine dinspre *fantastic*, şi nu dinspre *eicastic*.

Nici un sistem politic nu a pierdut din vedere (chiar dacă uneori a trecut sub tăcere) legătura intimă dintre imaginea publică a propriei ideologii şi stabilitatea sistemului. Este mereu prezentă la nivel cultural şi mentalitar o dialectică fragilă între înscriere şi subminare a interpretării „oficiale" a existentului. Această interpretare comandată de administratorul puterii în exerciţiu are caracter fatigabil. Platon a ştiut că orice fiinţă se naşte în orizontul crepuscular dincolo de care ne aşteaptă lumina limpede a libertăţii sau întunericul absolut al sclavizării. Când o interpretare anume a lumii se uzează complet, moare o ideologie. Amurgul unui ev (social şi istoric) înfricoşează actorii istoriei şi transformă oamenii în fiare. Sistemul nu poate supravieţui „spaimei" ontologice a mulţimilor şi, atunci când ţine cu tot dinadinsul să o facă, se expune constant riscului de a agoniza în mijlocul unor „băi de sânge".

Echilibrul precar dintre bine şi dreptate se prefigurează cu regularitate în orizontul privirii. Şi arta este gata oricând să împingă sclavii clipei spre acele prăpăstii de beznă care de la Platon încoace îngroapă neobosit destine.

---

96. Henri Joly, *op.cit.*, pp. 46-47 : *„Ce qu'il existe, d'autres passages l'indiquent, deux modèles, «l'un divin et heureux», l'autre «athée et misérable», deux mimétiques, l'une «eicastique» et qui produit l' «icône» de la chose, l'autre «phantastique» et ne produisant que son «phantasme», deux imitations enfin, «l'hédoniste» visant au plaisir et à l'agrément, et la «rigoriste», qui reproduit sous le double rapport de la qualité et de la quantité la vérité de la chose même".*

Apare acum evident faptul că unul dintre gânditorii care au înţeles corect raportul dintre ideologic şi social-politic a fost, în lumea antică, Platon. El intuia faptul că doar practicarea filosofiei poate duce la înţelegerea justă a raportului dintre cetate şi individ (aşa cum îl concepe el însuşi), a nevoilor statului şi a cetăţenilor. Propunând o cetate condusă de filosofi, Platon ar putea apărea unei exegeze superficiale, un idealist nerezonabil. Totuşi, este limpede că Platon nu avea o viziune idilică asupra cetăţeanului şi a cetăţii în măsura în care şi-a îngăduit să vorbească despre „nobila minciună" a guvernanţilor. Remarcăm aici o anume dificultate conceptuală care marchează concepţia lui Platon despre filosof în genere şi despre regele-filosof. Dacă e adevărat că „nu se va curma răul, în ce priveşte neamul oamenilor, mai înainte ca ginta celor care filosofează drept şi adevărat să ajungă la stăpânirea politică" devine destul de greu pentru Platon să-şi conserve o coerenţă absolută a propriilor poziţii. Omul regal (filosoful) este omul suveranităţii morale (are Ideea de Bine în centrul cunoaşterii sale), dar regele – în exerciţiul cârmuirii, are îngăduinţa să-i mintă atât pe supuşi, cât şi pe duşmani. Este evident că intervine aici principiul dublei măsuri, fără de care Platon nu se mai poate justifica conceptual. Dacă singura soluţie pentru cetate este coincidenţa puterii politice cu înţelepciunea, înseamnă, urmărind riguros raţionamentul, că uneori este înţelept să minţi (sau măcar să ascunzi, să amâni „scoaterea din ascundere"). Dificultatea problemei e recunoscută de Platon cu onestitate. Până şi dreptatea politică este o chestiune de perspectivă: „Chiar dacă cineva ar socoti că războiul trebuie dus împotriva celor ce se poartă drept, el tot n-ar recunoaşte lucrul acesta pe faţă"[97]. Între politic şi demagogic, există o graniţă atât de fragilă încât Platon însuşi are anumite rezerve, în ceea ce priveşte fixarea ei. Şi poate că uşurinţa cu care oamenii politici de aici ori de aiurea sunt dispuşi să „vândă jugul onoarei pentru foloasele nemărginite ale ruşinii"[98] nu va mai fi atât de greu de înţeles.

Platon vorbeşte despre filosof ca omul care posedă în cel mai înalt grad cu putinţă, ştiinţa dreptăţii şi a binelui. Pe temeiul acestei competenţe, filosoful-rege va conduce fără a avea nevoie de legi

97. Platon, *Alcibiade*, 109c, în *Opere*, I, traducere de S. Vieru, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1975.
98. *Cf.* Thomas Mann, *Muntele Vrăjit*.

scrise. În subsidiar Platon s-a decis, practic, scriind aceste lucruri, pentru primatul politicii asupra moralei, al statului asupra individului. Cum îşi mai poate prezerva Platon coerenţa internă a propriei doctrine şi cum poate salva de la dilema perpetuă propriul discurs asupra Binelui în condiţiile în care recunoaşte preeminenţa politicului asupra eticului? Cum poate rezista filosofia lui Platon unui eventual *episkepsis*, el însuşi obligat acum să ia în considerare dilema astfel născută?

Răspunsul la această întrebare nu merită să fie reformulat doar în orizontul unor speculaţii care se pot dovedi interesante sau chiar convingătoare. Putem să constatăm faptul că, în acest punct, gândirea lui Platon se întâlneşte în mod paradoxal cu gândirea permisivă (*pensiero debole*, după Vattimo) specifică postmodernului. Ambele urmăresc de pe poziţii cvasimitice şi insolente (sfidând raţionalitatea clasică) renegocierea raporturilor dintre formele culturii înalte şi cotidianul „preparat" pentru a deveni „istorie exemplară". Acest efort de renegociere nu se justifică prin considerente de natură pur etico-filosofică, ci prin raţiuni specific pragmatocratice. Trebuie să revedem din acest nou unghi definiţia pe care o dădea Adorno filosofiei (ca „efortul depus de concept pentru a înlocui momentul non-conceptual şi de a-i conferi valabilitate prin esenţa însăşi"), fiindcă a şti nu înseamnă pur şi simplu a cunoaşte, ci *a te bucura de o vedere înţelegătoare a ceea ce e bun*. Tocmai aceasta susţinem noi că este poziţia lui Platon care are o filosofie puternic marcată etic şi civic.

Platon fundamentează cu grijă această luare de poziţie. În esenţă, este vorba de o nevoie structurală a omului de a-şi raporta propria istorie la exemplarităţi. Faptele devin exemplare, intră în orizontul istoric, întotdeauna „cosmetizate" la nivelul unor semnificaţii convenabile din perspectiva epocii. Platon nu recomandă, în dezacord cu propria vocaţie şi structură spirituală, minciuna rectilinie. Regele-filosof nu este în mod direct încurajat să mintă. Conotaţiile preluate la nivelul unei asemenea interpretări provin dintr-un efect nefericit al alunecării de sensuri şi al „traducerilor" operei lui Platon. Regele-filosof face în lumea lui Platon ceea ce azi am numi, în termeni de specialitate, politică de imagine. El nu minte rectiliniu (în sensul tare al acestui cuvânt), ci administrează selectiv informaţia. Puterea lui este strâns legată de abilităţile de a gestiona inteligent masa de date pe care o are la dispoziţie. Nu se sugerează în textele lui Platon

niciunde că ar fi recomandabilă „intoxicarea informativă", ci doar, ceea ce am numi azi, prefigurarea unui tipar al decodificărilor valorice prin promovarea unor modele compatibile cu ideologiile „oficiale" ale puterii. Arta (nonconformismul artei) este periculoasă prin potenţialul ei de subminare a acestor tipare de decodificare.

Configuraţia actului educaţional (cel care preformează mentalităţi) rămâne, la fel precum în lumea antică, un instrument la dispoziţia puterii. El este un produs şi totodată o matrice ideologică. Nevoia de a evalua uniform-centralizator realul impune oricărui sistem de guvernare condiţia unui pact cultural tacit cu formatorii de opinie, negustorii de imagini semnificante. În acest sens susţinem noi că la nivelul culturii se negociază condiţiile instituirii şi punerii în circulaţie a limbajului şi a imaginii encratice (limbajul puterii). Codurile culturale asumate prin repetiţie socială permit administratorilor puterii să profite în mod interesat de lansarea unor mesaje prin intermediul unor actori aparent necontaminaţi politic. Cei care se pot adresa direct sufletului uman sunt creatorii (fie ei artişti sau filosofi)[99]. Dacă în Antichitatea lui Platon era mult mai dificil de orientat o perspectivă, azi, în condiţiile în care prin tehnologii videoperformante se realizează o „coproducţie" a realităţii sensibile, perspectiva colectivă e mult mai uşor de controlat. Intransigenţa politică a contemporanilor se leagă, într-o anumită măsură, de revoluţia extraordinară de la nivelul controlului maselor şi al progresului armelor electronice.

Binele public este laitmotivul care revine constant în retorica puterii. Pentru Platon, începând cu *Apologia* şi *Gorgias* şi terminând cu *Republica*, obiectivele politice invocate sunt aceleaşi: cel mai mare bine posibil pentru cetăţeni[100]. Dar cetăţenii nu sunt egali (cel

99. L. Robin, *Platon*, *op.cit.*, Editura Teora, Bucureşti, 1996, pp. 159-160: „existenţa normală a Statului are drept necesitate fundamentală o reprezentare amplificată, în litere îngroşate, a unui text scris cu litere mărunte, în sufletul fiecăruia dintre indivizii care îl formează. Or, pentru ca justiţia să poată domni în Stat, e nevoie de o clasă de cetăţeni care să asigure legătura între cele două clase extreme, între oamenii care duc o viaţă confortabilă, închinată gândirii şi cei care trăiesc din munca lor şi pentru producţie; o clasă alcătuită din oameni puternici şi curajoşi, care acceptând de bunăvoie autoritatea celor dintâi, îi obligă pe ceilalţi la supunere: această clasă de războinici formează pivotul cetăţii viitoare".

100. Giovanni Reale, *Platone*, ed. a II-a. Ed. BUR Saggi, Milano, 2005, p. 197: *„Ebbene, il fatto che Platone nella Repubblica si trattenga dal fornire una*

puţin nu în sens pur aritmetic, aşa cum concepe egalitatea Aristotel) şi binele nu este acelaşi pentru toţi. Platon însuşi distinge în *Legile* între acest tip de egalitate aritmetică şi o egalitate mai frumoasă şi mai adevărată, reprezentată de judecata lui Zeus. Întrebarea care rămâne fără răspuns de două milenii, care îşi aşteaptă încă dezlegarea este : cine poate fi cel chemat să facă cunoscută această „egalitate în inegalitate" şi cu ce mijloace ?

definizione che chi non sa definire il Bene non e dialettico, e quindi non e filosofo, osssia il fatto che si trattenga dal rivelare proprio quel punto su cui si regge tutto quanto l'edificio sta construendo, constitusce la piu clamorosa smentita della pretesa autarchia degli scritti, sulla quale si e fondata l'interpretazione moderna di Platone da Schleiermacher in poi".

III. ANEXE

Bibliografie

I. Lucrări colective

1. *Essays in Ancient Greek Philosophy*, John Anton and Anthony Preus (eds.), Suny Press, Albany, 1989.
2. *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, edited by E. N. Lee, Alexander P.D. Mourelatos and R.M. Rorty, van Gorcum & Comp., Assen, Netherlands, 1973.
3. *La Republica di Platone nella tradizione antica*, a cura di Mario Vegetti e Michele Abbate, Bibliopolis, Napoli, 1999.
4. *Miturile lui Platon*, antologie şi studiu introductiv de Cristian Bădiliţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
5. *New perspectives on Plato, Modern and Ancient*, edited by Julia Annas and Christopher Rowe, Center for Hellenic studies, Harvard University Press, Londra, 2002.
6. *Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy*, ed. R. Bambrough, Cambridge-New York, 1967.
7. *Plato. A Collection of Critical Essays*, edited by Gregory Vlastos, 2 vol., New York, 1971.
8. Plato. *Selected Myths*, edited by Cătălin Partenie, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004.
9. *Platon, Politeia*, Höffe, Otfried (ed.), (Klassiker Auslegen, 7), Akademie Verlag, Berlin, 1997.
10. *Rationality in Greek Thought*, M. Frede; G. Striker (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1996.
11. *The Republic and the Laws of Plato* (Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense, Ale. Havlícek, Filip Kafík (eds), OIKOUMENH, Praga, 1998.
12. *Utopie und Tradition: Platons Lehre vom Staat in der Moderne*, ed. H. Funke, Wurzburg, 1987.

II. Lucrări de autor

1. Annas, Julia, *Introduction à la République de Platon*, PUF, 1994 (Oxford, 1981).
2. Annas, Julia, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ithaca şi Londra, 1999.
3. Bădiliţă, C., *Platonopolis sau împăcarea cu filosofia*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.
4. Barker, E., *Greek Political Theory : Plato and his Predecessors*, Methuen, Londra, 1918.
5. Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londra, 1959.
6. Blössner, Norbert, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons. Politeia* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse/Akademie der Wisenschaften und der Literatur, Mainz ; Jg. 1997, Nr. 1), Frans Steiner Verlag, Stuttgart.
7. Bobonich, Christopher, *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
8. Brisson, Luc, *Lectures de Platon*, J. Vrin, Paris, 2000.
9. Cornea, A., *Când Socrate nu are dreptate*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.
10. Cornea, A., *De la şcoala din Atena la şcoala de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.
11. Cornea, A., *Platon. Filosofie şi cenzură*, Editura. Humanitas, Bucureşti, 1995.
12. Crombie, I.M., *Examination of Plato's Doctrine*, vol. I : *Plato on Man and Society*, Londra, 1962.
13. Cross, R.C. ; A.D. Woozley, *Plato's Republic : A Philosophical Commentary*, Londra 1964.
14. Despotopoulos, Constantin, *La philosophie politique de Platon*, OUSIA, Paris, 1997.
15. Diès, A., *Introduction à la République*, éd. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1932.
16. Field, C.G., *Plato and His Contemporaries*, Methuen, Londra, 1930.
17. Foster, M., *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Russell and Russell, New York, 1965.

18. Geyer, Fritz, *Griechische Staatstheorien. Platon und Aristoteles*, Berlin, 1926.
19. Gigon, O., *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons Staat*, 1987.
20. Goldschmidt, V., *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, Paris, 1970.
21. Hegel, G.W.F., *Lecţii despre Platon*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
22. Irwin, T., *Plato's Ethics*, Oxford, 1995.
23. Joly, Henri, *Le renversement platonicien. Logos, épistème, polis*, ediţia a III-a, J. Vrin, Paris, 1994 (1974).
24. Joseph, H.W., *Knowledge and Good in Plato's Republic*, Oxford, 1948.
25. Klosko, George, *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen, Londra, 1986.
26. Kochin, S. Michael, *Gender and Rhetoric in Plato's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
27. Lachièze-Rey, P., *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Boivin, Paris, 1938 (ed. n. 1951).
28. Lane, Melissa, *Method and Politics in Plato's* Statesman, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
29. Levinson, R., *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953.
30. Luccioni, Jean, *La pensée politique de Platon*, PUF, Paris, 1958.
31. Mara, M. Gerald, *Socrates' Discursive Democracy : logos and ergon in Platonic political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, N.Y., 1997.
32. Mayhew, R., *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1997.
33. Migliori, Maurizio, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario Storico-filosofico al „Politico" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.
34. Morrow, R. Glenn, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton, New-Jersey, 1960.
35. Mureşan, Valentin, *Comentariu la Republica lui Platon*, Editura Metropol, Bucureşti, 2000.
36. Murphy, N.R., *Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, 1951.
37. Muscă, Vasile, *Filosofia în cetate. Trei fabule de filosofie politică şi o introducere*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1999.

38. Muscă, Vasile, *Introducere în filosofia lui Platon*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

39. Nails, Debra, *Agora, Academy and the conduct of Philosophy*, Kluwer, Dordrecht, 1995.

40. Nalis, Debra, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett, Indianapolis, 2002.

41. Neschke-Hentschke, Ada, *Platonisme politique et theorie du droit naturel*, Peeters, Louvain-Paris, 1995.

42. Nettleship, Richard, *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan, Londra, ediţia a II-a, 1962.

43. O'Meara, Dominic, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

44. Piérart, M., *Platon et la cité grecque*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1973.

45. Popper, K., *The Open Society and its Enemies*, vol. I, Princeton University Press, Princeton, 1971 (trad. rom. *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993).

46. Pradeau, J-F., *Plato and the City. A new introduction to Plato's Political Thought*, trans. by J. Lloyd, University of Exter Press, Exter, 2002 (orig. fr. 1997).

47. Rau, Catherine, *Art and Society: A Reconsideration of Plato*, New York, 1951.

48. Reeve, C.D.C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

49. Reverdin, Olivier, *La religion de la cité platonicienne*, De Boccard, Paris, 1945.

50. Rosen, Stanley, *Plato's* Statesman. *The Web of Politics*, St. Augustine's Press, Inc., 2003 (traducere în franceză: J. Vrin, Paris, 2004).

51. Rosenthal, E.I.J. (ed.), *Averroes, Commentary on Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

52. Saunders, Trevor, *Plato's Penal Code*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991.

53. Sternberg, Kurt, *Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Platon*, Berlin, 1920.

54. Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, 1953.

55. Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Greenwood Press, Westport, 1952.

56. Strauss, Leo, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

57. Strauss, Leo, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

58. Strauss, Leo, *The City and the Man*, Chicago, 1964 (ed. rom. *Cetatea şi omul*, traducere de R.P. Gheo, Editura Polirom, Iaşi, 2000)

59. Vanhoutte, Maurice, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain,1954.

60. Vourveris, K.I., *Πλάτων καὶ ἱστορία,* Atena, 1954.

Index al pasajelor citate din opera lui Platon

Euthyphron
5d (239)
6d (239)

Philebos
16c (189)
24c (187)
25a-b (187)

Apărarea lui Socrate
24e (181)

Timaios
19b (83)
23b-c (84)
26e (83)
27b (83)

Criton
47e (239)
51a (288)

Phaidon
65d (239, 242)
65e-66a (242)
78d (242)
81e (253)
100b (239)

Menon
80e (163)
100b (293)

Alcibiade
109c (310)

Critias
109b-c (85)

Banchetul
175a-e (237)
175e (237)
177d-e (230)
178a-180c (230)
180c-185e (230)
183d-e (224)
184c-d (230)
185c (232)
186a-189a (231)
186c (231)
186d (232)
189a-194e (233)
189a-c (232)
189c (232)
191a-b (234)
191e (224)
192a (224)
193b-c (230)
194e-197e (234)
197e (236)
198c (236)
198c-199b (230)
199c-201c (236)
199e (239)
201c-d (240)

201d (225, 237)
210c (226)
210e (242, 253)
210e-212b (235)
211a-b (240, 242)
216c (257)
216d (249, 256, 257)
216d-217a (256)
216e (247, 249)
217a (248)
217a-219e (248)
217c-d (249)
218c (249)
219b (249)
219b-d (252)
219c (250)
219c-d (252)
219e (257)
222b (228)
223d (235)

Lysis
212d (226)
219e (226)

Sofistul
217b (192)
246c (242)
253c (167)
256e *sqq.* (167)
268a (245)

Phaidros
231a-233a (224)
232a (164)
233c (164)
241d (254)
245b-c (254)
246b (260)
247b (260)
248b-c (165)
249d (255)
250d-e (266)
251a (250)
251d-252b (253, 255)
253b-c (165)
253d (260)
253e (260)
254a (260)
254b-c (260)
254e (260)
255b-256a (227)
255b-256e (256)
255b-c (165)
255e (252)
262d (166)
264a (165)
265e (168)
272e (166)
274b-275b (263)
279e (165)

Menexenos
238c (281)
238d (293)
240e (294)
245d (294)
247a (293)

Omul politic
257b (196)
257c (191)
258c (187)
259d (188)
260b (191)
262a (187)
262b (187)
262d (187)
263b (188)
266e (187)
267a (187)
268c (192)
269e (192)
275c (193)

276e (286)
276d (195)
277d (197)
278d (190)
279a-280b (190)
285e-286a (291)
286a (190)
287b-c (189)
287c (188, 189)
287d (190)
291d (280)
293a (193)
293d (79)
294e (286)
295a (287)
295c-e (194)
297e (286)
300e (285)
301d (287)
303a (286)
304d-e (286)
311c (190)

Euthydemos
289a (293)
289d (293)
307a (293)

Hippias Maior
287c (239)
292e (242)

Scrisoarea VII
324b (91)
326b (77)

Republica
334a (173)
337a (245)
368e-369a (74)
369c-d (172)
383e (160, 178)
398a (178)
412a-b (178)
414d- 415d (190)
445c (133)
445d (133, 134)
449a (134)
462b-e (138)
472c-d (76)
473c-d (77)
473e (136)
501a (79)
501b-c (135)
502c (78)
508a-509d (176)
508c (176)
509b (176)
514a-515a (95)
514a-517a (94)
514a-b (95)
515a (95)
516a-b (100)
516b (174)
517b-c (253)
518c (98)
520b-d (104)
520d (180)
540d (78)
541a (79)
544c-d (140)
544d (115, 133)
544e (115)
545d (138)
546a (136)
546a -547a (136)
546b (117)
546d (138)
547d (118)
548a (118)
548a-b (118)
548d (98)
549b (119)
550b (141)

550c-d (119)
551d (141)
554e (141)
556a (121)
556c (121)
557c (121)
558c (121)
560c-e (122)
561b (122)
561c-e (142)
561e (123, 142)
562c (123)
563e (123)
564a (123)
566b (124)
568d (125)
569b (125)
569c-d (125)
572b (125)
572c (126)
575a (126)
576b (142)
577d (126)
578b (127)
583c (128)
586a (129)
587c (129)
588c-d (140)
591d (129)
592a (78, 129)
596a (239)
611c-d (75)
620d (185)
621c (177)

Hippias Minor
364e-365c (160)
375b *sqq.* (161)
376b-c (161)

Cratylos
431c (294)
440a (299)

Gorgias
452e (303)
456a (305)
463d (306)
464b (283)
465d (281)
481c (258)
486e (239)
489d-e (246)
490a (283)
508 a (277)
517b (283)
521d (278)

Legile
660c *sqq.* (108)
684d-e (79)
709d (82)
713b-714b (86)
716c (284)

Prezentarea autorilor studiilor şi a colaboratorilor

Anton ADĂMUŢ, profesor la Catedra de Istorie a Filosofiei şi Hermeneutică, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi. Coordonator al colecţiei *Seminar. Filosofie* la Editura Polirom.

Alexander BAUMGARTEN, conferenţiar la Catedra de Istoria Filosofiei Antice şi Medievale, Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj. Coordonator al colecţiei *Biblioteca medievală* la Editura Polirom.

Andrei BERESCHI, lector la Departamentul de Filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, Facultatea de teologie greco-catolică din Oradea.

Sorin BORZA, lector la Catedra de Ştiinţe Politice a Universităţii din Oradea.

Adela CÎMPEAN, doctorandă a Catedrei de Istoria Filosofiei Antice şi Medievale, Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj.

Andrei CORNEA, conferenţiar la Facultatea de Litere a Universităţii Bucureşti, cercetător ştiinţific principal I la Institutul de Studii Orientale „Sergiu Al. George" din Bucureşti.

Anca CRIVĂŢ, doctor în filologie clasică, lector la Facultatea de Limbi şi Literaturi Străine a Universităţii Bucureşti.

Mihai MACI, lector al Universităţii din Oradea, Departamentul de Filosofie.

Mihai MAGA, doctorand al Catedrei de Istoria Filosofiei Antice şi Medievale, Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj.

Vasile MUSCĂ, profesor al Catedrei de Istoria Filosofiei Antice şi Medievale, Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj, director al Centrului de Studii Antice şi Medievale al aceleiaşi universităţi.

Cătălin PARTENIE, Professeur Associé la Université du Québec à Montréal şi conferenţiar la Facultatea de Ştiinţe Politice, Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative, Bucureşti.

Elena POPESCU, lector la Catedra de Filologie Clasică a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj.

Summaries

The Myth of Glaucos
(by Andrei Cornea)

The idea of the study signed by Andrei Cornea is that the discovery or the instauration of something new is always believed to be or presented as the restoration of something old that was so far hidden somewhere in the distant past. The author makes use of this idea when discussing Plato's writings on the ideal state in Plato's political philosophy. Plato, a very revolutionary thinker, presents his radical changes in the light of very old ideas, for example, the ideal city described in the *The Republic* being in fact Athens in its good old times, times that nobody remembers but would like to relive. If the distant past is the source for good changes that will occur in the beautiful future, the recent past is the image of almost all the worst things. The myth of Glaucos as described by Plato in *The Republic* is an image of his revolutionary thinking.

„The Myth of the Cave" and the Condition of Politics in Plato
(Philosophy and Freedom, by Vasile Muscă)

Although according to the most common interpretations Plato is considered to be „the father of metaphysics" through his Theory of Ideas, more recent studies have shown that the real root of his metaphysics is the political experience he underwent. Making these considerations a starting point in his analysis, the author of the study proposes a political reading of the well-known „myth of the cave" from *The Republic*, after a short presentation of the Theory of Ideas, which stands as a foundation for all Plato's political ideas. The world outside the cave stands for the intelligible world, the world of truth, and the cave is synonymous with the sensible world, a world of appearances and falsehood. From this perspective, the people from the cave can symbolize the human condition of slavery and those who escaped from the „darkness" symbolize the human desire for freedom, specific for the philosophers, but not only.

On Tyranny and Other Misunderstandings
(by Adela Cîmpean)

Plato's research on tyranny from *The Republic* is considered to be the first view on tyranny which is general enough to overpass its time, but at the same time sufficiently specific to show an image of the way in which tyranny, as the worst of all political regimes, was seen in the ancient times. If we accept the idea that tyranny is the matrix of all the regimes which do not include liberty among their values, then the theory of political degeneration from *The Republic* offers an opportunity for the of study the psychological and political manner in which a regime decays from the ideal state through timocracy, oligarchy and democracy to the worst possible, tyranny. More than that, if we compare Plato's image of tyranny with the image of contemporary totalitarianism, an objective research will show the resemblances between the two. In this perspective, the accusation that Plato is the father of totalitarianism can be overlooked if we remember the status of tyranny in his political theory.

Two Political Morphologies and a History
(by Andrei Bereschi)

Our study focuses on the display of the political morphologies elaborated by Plato and Aristotle. The analysis of the two sistematic pictures shows that in the specific case of Plato, his political morphology implies a philosophy of history in the form of the decay through and in time. Aristotle's view puts its base on the concept of value, and so the political display of his constitutional morphology takes place in the form of a phenomenology of value.

***Achilles and Ulysses. The Mastery of Truth and the Political Model of* The Republic**
(by Alexander Baumgarten)

In the interpretation that I suggest to the political model of the *Republic*, I wanted to argue for the idea that the state conceived by Plato can be understood from the perspective of some fundamental metaphysical presuppositions. I identified these presuppositions in the symbolic couple of Achilles and Ulysses, characters from *Hippias Minor*, whose opposition I could analogically recognize in the problems rose by *Phaidros* and in the invention of the legitimacy of negation from the *Sophist*. Considering that

the two characters symbolize the opposition between the non-reflexive consciousness – incapable of negation – and the reflexive consciousness – capable of mastery the truth and the false –, I determined in *The Republic* a distribution of the two components of the spirit and I discerned in this distribution the intimate model of the political construction. In the last part of my study I evaluated the ethical response to this model, understood in the proposed hermeneutical key, offering a middle course between the „totalitarian" interpretation and the „humanistic" one of *The Republic.*

A Logical and Political Exercise on Plato's Statesman
(by Mihai Maga)

In this article, we analyze Plato's dialogue *The Statesman* asserting that the difference between it and the other two platonic political dialogues consists in the method of defining the subject. While in *The Republic* he uses a metaphysical determination and in *The Laws* a rather comparative one, in *The Statesman* there's a logical and methodological practice of definition using the method of successive dichotomies. And there is another assumption which we can draw from this method : as the first logic principle requires, the discussed object must remain the same ; but Plato first argues about the biological determination of a political man, then about the political science (or art) and, after that, about political function. In conclusion, there is no distinction between the individual political leader, his knowledge and his function, an assertion that can be easily characterized as no less idealistic than the ones from *The Republic.*

Plato once more. Jan Patočka and the Care for the Soul
(by Mihai Maci)

This text presents the interpretation that the Czech thinker Jan Patočka gives to platonic thinking, with particular reference to its political dimension. For Patočka Plato's axis thinking represents „the care for the soul". This is to be seen at the same time as an opening of the man before the world and before the realities that transcend the world and as well as a mediator between the two of them. From the idea of the care for the soul derives the scenario of *The Republic* as well as the effective responsibility of the philosopher capable to configure a different kind of thinking and another social project in a world in crisis.

Plato and the Erotic Politics. From the Seduced One to the Reduced One *(by Anton Adămuț)*

Due to the fact that in Platonism there is a strong distinction between the common erotic and the philosophical one, the author wants to study the connections between the two. The main subject of the common erotic is the relation between *eromenos* and *erastes*, that means between the youth (the beloved) and the master (the lover). The ethics of pleasures, developed by the common erotic, turns into an ethics of renouncement, which is the philosophical erotic. The latter chooses to answer to the following question : what is love independent of its accidents ? What is its essence ? The winding road throughout „Socrates'" and Plato's opinions reveals many difficulties, but even more important, many differences between the two.

Plato, Politics and the Spirit of „Esthetic Totalitarianism" *(by Sorin Borza)*

Opposing to some tendencies in occidental philosophy and especially French one, the author wants to emphasize the idea that *logos* and mythical *eikon* have specific roles in the horizon of knowledge. In the philosophy of Plato, the *eikon* has as purpose the exposure of ontological meanings. The image is not only a product, but at the same time a determinative vector of human actions which fulfills the paideutic functions. Thus *eikon* can be understood only from an inverted hermeneutical process, in the perspective of an eschatological hermeneutics of ethic-religious origin because only on this ground is possible to move forward in the knowledge of Being.

În colecţia **Seminar. Teorie politică**

au apărut:

Mircea Flonta şi Hans-Klaus Keul (coord.) – *Filosofia practică a lui Kant*
George Ene (coord.) – *Filosofia politică a lui John Stuart Mill*
Adrian-Paul Iliescu – *Filosofia politică a lui F.A. Hayek*
Emanuel-Mihail Socaciu – *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*
Vasile Muscă şi Alexander Baumgarten (coord.) – *Filosofia politică a lui Aristotel*
Vasile Muscă şi Alexander Baumgarten (coord.) – *Filosofia politică a lui Platon*

Redactor: Iulian Moga
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: martie 2006. Apărut: 2006
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tipografia S.C. PRINT MULTICOLOR S.R.L. Iaşi
Str. Bucium, nr. 34, Iaşi 700265
tel. (0232)21.12.25, 23.63.88, fax. (0232)21.12.52

POLIROM

Gândirea politică europeană este fundamentată pe o serie de concepte, surse pe care le purtăm în noi ca pe o sumă de decizii tacite ce ne constituie ca ființe destinate unei comunități. Meditația asupra filosofiei politice a lui Platon, ce are ca punct de pornire o selecție din scrierile sale, este un exercițiu de reconstituire arheologică a acestor surse. Volumul continuă inițiativa dialogului în jurul *Filosofiei politice a lui Aristotel* și propune acum un dialog al tradițiilor și al exegezelor platonizante, fiind în egală măsură un ghid în studiul platonismului politic și un spațiu receptiv al diversității interpreților.

Mitul lui Glaucos (Andrei Cornea) • **Filosofie și libertate. Mitul peșterii și condiția politicului la Platon** (Vasile Muscă) • **Despre tiranie și alte neînțelegeri** (Adela Cîmpean) • **Două morfologii politice și o istorie** (Andrei Bereschi) • **Ahile și Ulise. Stăpânirea adevărului și modelul politic al *Republicii*** (Alexander Baumgarten) • **Un exercițiu logic și politic în *Omul politic* al lui Platon** (Mihai Maga) • **Încă o dată Platon. Jan Patočka și grija față de suflet** (Mihai Maci) • **Platon și politica erotică. De la cel sedus la cel redus** (Anton Adămuț) • **Platon, politica și spiritul „totalitarismului estetic"** (Sorin Borza)

SEMINAR TP

www.polirom.ro

ISBN 973-46-0126-1